Johann Friedrich v. Flatt's

Prälaten und ordentl. Prof. der Theologie zu Tübingen

Vorlesungen

über

Christliche Moral.

Aus den Papieren desselben nach seinem Tode

herausgegeben

von

D. Joh. Christian Fried. Steudel.

Tübingen,

bey Ludwig Friedrich Fues.

1823.

Vorrede.

Bey der öffentlichen Bekanntmachung dieser Vorlesungen gesteht der Herausgeber etwas gewagt zu haben, wozu er, wäre vor dem Tode des Seligen davon die Rede geworden, kaum voraussetzen darf, daß er dessen Einwilligung erhalten hätte. In der lezten Periode seines Lebens war der Selige ausserordentlich schüchtern und ängstlich geworden, überhaupt etwas drucken zu lassen. Auf der einen Seite lag der Grund hievon in den immer gesteigerten, vielfachen Anforderungen, welche der gewissenhaft Umsichtige an das machte, was er zu geben gehabt hätte; auf der andern Seite in jenem zarten Ehrgefühle, welches — besonders auch um der Sache willen, die ihm erste und heiligste Angelegenheit war, — irgend etwas mitzutheilen Anstand nahm, das nicht verdiente, als seiner ganzen Stellung vollkommen würdig anerkannt zu werden. Die Bitte aber, daß diese Vorlesungen möchten dem Drucke übergeben werden, wurde von so vielen Seiten und so dringend an den Herausgeber gebracht, daß er am Ende — nach Rücksprache mit den übrigen nächsten Verwandten des Seligen

— glaubte derselben nachgeben zu dürfen. Es bot sich die Hoffnung dar — auf der einen Seite, daß die Unvollkommenheit der Form, unter welcher diese Schrift öffentlich erscheint, von keinem Billigen dem Hingeschiedenen werde zur Last gelegt werden; auf der andern Seite, daß der Segen, welcher — troß der mangelhaften Form — durch ihre Herausgabe wird gestiftet werden, in den Augen des nun über manche irdische Rücksicht Erhabenen selbst als wichtig genug erscheinen dürfte, um das nicht vorenthalten zu wollen, was — die Absichten des Herrn, welchem er lebte und starb, zu fördern geeignet wäre.

Uebrigens glaubt der Herausgeber doch auch insofern bey der Herausgabe dieser Vorlesungen die Achtung, welche das Publikum verdient, nicht hintangesezt zu haben, als von diesen Vorlesungen ein Manuscript sich vorfand, welches zwar ursprünglich die Abschrift eines genau nachgeschriebenen Hefts dessen enthielt, was er vom Lehrstuhle seiner Sitte gemäß in fast ganz freyem Vortrage gesprochen hatte; welches aber mit Ausnahme eines kleinen Theils — aus Gelegenheit eines spätern Vortrags der Moral, und gegen die sonstige Gewohnheit des Seligen, der sich bey der Vorbereitung nur kurze Bemerkungen zu machen pflegte — neu und vollständig überarbeitet worden war, so daß wenigstens nichts anders gegeben wird, als was als wirkliches Eigenthum des Seligen betrachtet werden darf. Und was sein Eigenthum war, das war das Eigenthum

eines seinem ganzen Wesen nach durch die allseitig geprüfte, wohl begründete, dem schärfsten Forschen des Verstandes ebenso wie den Bedürfnissen des ächt menschlichen Gemüths einzig genügend erfundene, Wahrheit des Christenthums durchbildeten Geistes. Als Hauptvorzug dieser Vorlesungen wird auch der, in dessen Augen solches Werth hat, eben das anerkennen, daß sie — ob auch vielfach nur in Andeutungen — die unerschöpflich reichen Beziehungen hervorstellen, in welchen der Glaube an Christum als den vom Himmel gekommenen Urheber unserer Seligkeit mit der Aneignung wahrer Tugeud stehet. Vielleicht thut es dem Herzen eines Manchen wohl, der sich des Segens seines Christenglaubens im Allgemeinen wohl bewußt ist, hier wie in einem Gemählde sich vergegenwärtigt zu sehen, was in seinem Christenthume liegt. Während etwa ein Anderer sich zu dem Versuche eingeladen sehen dürfte, an sich es auch zu erproben, welche Kraft der Heiligung in dem liegt, was ihm vielleicht als unfruchtbar, oder gar als unverträglich mit wahrer Heiligung war geschildert worden.

Einzelne Abschnitte der christlichen Moral sind ganz fragmentarisch behandelt; namentlich ist dieß der Fall mit dem speciellen Theile derselben, welcher eben auch der eigenhändigen Revision des Seligen entbehrte. Ich hielt mich deßwegen doch nicht für berechtigt, ihn ganz wegzulassen. Es wurde in spätern Jahren, wo dem Seligen seine Wirksamkeit im Berufe überhaupt so schwer

genügen wollte, ihm namentlich eine drückende Aufgabe, diesem Theile seiner Vorlesungen das Interesse zu geben, welches darein zu legen sein sehnlichstes Bestreben war. Es mochte hier wohl die Abgeschiedenheit von der Gesellschaft mitwirken, in welche ihn seine Harthörigkeit und überhaupt seine zunehmende Kränklichkeit in der lezten Zeit seines Lebens gesezt hatte.

Uebrigens sind diese Vorlesungen im Ganzen das Ergebniß einer geistigen Anstrengung und einer eine lange Reihe von Jahren hindurch immer wieder neu aufgewendeten Gewissenhaftigkeit des Forschens, von welcher wohl Wenige bey dem Lesen derselben sich eine Vorstellung machen dürften. Theils änderte der Selige wiederholt den ganzen Plan, nach welchem er diese Wissenschaft lehrte; theils beurkunden Beylagen der Art, wie der Anhang eine giebt, und dergleichen noch eine ganze Reihe Aufsätze von weiterer oder kleinerer Ausdehnung, großentheils nur skizzirt, vorliegt, welche Untersuchungen und Zusammenstellungen demjenigen vorangiengen, wovon die Frucht dann in wenigen Linien mitgetheilt wurde. Die Abhandlung aber, welche den Anhang enthält, wenn sie gleich bloßer erster Entwurf und großentheils nur Umriß ist, glaubte ich doch mittheilen zu müßen um des Interesses des Gegenstands willen, so wie weil ich voraussezte, daß vielen Lesern die Kenntniß der auch nur angedeuteten Ansicht des Verfassers willkomm seyn werde.

Ich wiederhole zum Schlusse die Bemerkung,

daß das Unvollkommene des Aeußern nicht auf Rechnung des Verfassers möge geschrieben werden. In Bezug auf Manches, was die Form betrifft, möchten an den Herausgeber Forderungen gemacht werden, und er bittet, allen Vorwurf, der da zu machen ist, einzig auf ihn zu legen.

Uebrigens — ohne daß er geltend macht, daß während der Herausgabe eine Bürde von amtlichen Geschäften, welche er nicht vorher hatte berechnen können, ihm auferlegt wurde, durch welche er sich nicht nur Zeit, sondern oft auch die Stimmung, welche er zur Herausgabe dieses Werks sich so sehr gewünscht hätte, geraubt sah — bedachte er und giebt zu bedenken, wie schwer es war, sich herauszunehmen, gerade bey diesem Manne etwas als unvollkommen in die Augen Leuchtendes mit der Zuversicht, daß es in seinem Sinne geschehe, abzuändern, und wie die Aengstlichkeit, seinen Sinn nicht ganz zu treffen, den Wunsch besiegen mußte, diesem oder jenem eine empfehlendere Form zu geben. War es nicht zu mißkennen, welche Sorgfalt der Selige oft auf die Wahl eines einzelnen Worts verwendete (oft stunden zwey und mehrere synonyme Ausdrücke im Manuscript nebeneinander, über deren Vorzüglichkeit er mit sich noch nicht einig geworden war): Wer konnte da den Muth haben, nach eigener Eingebung zu modificiren? —

Die Anfangs zugesicherte Charakteristik des Seligen konnte dem Werke nicht mitgegeben wer-

den, indem derjenige, von welchem der Entwurf vor allen gewünscht worden wäre, und der auch Hoffnung dazu gemacht hatte, verhindert worden war, sie zu geben. Sie wird den Subscribenten noch zu dieser Schrift dem Versprechen gemäß beygegeben werden. Das übrige Publikum wird sie auf anderem Wege erhalten.

Das ganze Seyn und Wirken des seligen Flatt war für Alle, welche ihm nahe kamen, ein eigener Segen gewesen; und freylich geht nun bey Bekanntmachung dieser Schrift dem todten Buchstaben das ab, was dem lebendigen Worte wohl seinen Hauptwerth gegeben hatte, — der Anblick des durch den Adel einer heiligen Weihe und das Gepräge einer innigen Liebe fesselnden Mannes. Doch wird auch in dieser Schrift derjenige, der sucht, den Geist nicht vermissen, welcher in dem Lebenden gewohnt hatte, und so wird sie sich unter dem göttlichen Beystand eignen, auch in Andern das Leben zu fördern, zu welchem seine Lehre und sein Beyspiel anregte.

Tübingen, im März 1823.

Steudel.

Begriff
der christlich-theologischen Moral.

Um den Begriff der christlich-theologischen Moral richtig zu bestimmen, ist theils auf den Stoff (Inhalt), theils auf die Form Rücksicht zu nehmen.

Bestimmung des Stoffs (Inhalts) der christlich-theologischen Moral.

§. 1.

Zum Stoff (Inhalt) der christlich-theologischen Moral gehören die unmittelbar- und mittelbar-moralischen Belehrungen, die Gott uns durch Jesum und die Apostel mitgetheilt hat; aber auch die Sätze, die aus jenen durch eine richtige Folgerung abgeleitet werden können.

1) a) Die unmittelbar moralischen Belehrungen, die zum Inhalt der christlichen Moral gehören, sind theils wörtlich, theils durch Thatsachen gegeben. Die wörtlichen sind Gebote, die in Aussprüchen Jesu und der Apostel enthalten sind. Aber es finden sich unter den Vorschriften Jesu und seiner Apostel auch solche, die lokal, temporär oder individuell sind. Zum Inhalt der Moral gehören blos die allgemeingültigen.

Allgemeingültig heißt nicht, was es im philosophischen Sprachgebrauch heißt; es wird im engern

Sinn in Beziehung auf christliche Theologie genommen.

Allgemeingültige Vorschriften sind solche Vorschriften, welche nach Jesu und der Apostel Absicht für Christen überhaupt gelten sollten, ohne Rücksicht auf die Nation, das Zeitalter und die individuellen Umstände; also nicht (blos) solche, die für Menschen überhaupt gültig sind, obgleich der gröste Theil der Gebote Jesu zu dieser Classe gehört; allgemeingültig ist hier blos dem Lokalen, Temporären und Individuellen entgegengesezt.

Lokale Vorschriften heißen im engern Sinn solche, bey welchen gewiße örtliche Umstände als Bedingung ihrer Gültigkeit vorausgesezt werden. Man dehnt aber diese Benennung gewöhnlich weiter aus, und versteht dann alle darunter, bey welchen solche Umstände als Bedingung zu Grunde liegen, durch welche sich eine gewiße Classe der Christen im ersten Zeitalter von andern unterschied, zum Beyspiel, Judenchristen und Heidenchristen.

Temporäre Vorschriften sind solche, bey welchen gewiße Zeitumstände als Bedingung für ihr Verpflichtendes vorausgesezt werden. Man verbindet damit gewöhnlich den bestimmten Begriff solcher Vorschriften, bey welchen gewiße Umstände als Bedingung vorausgesezt werden, durch welche die ersten Christen sich von Christen in andern Zeitaltern unterscheiden.

Individuelle Vorschriften sind solche, deren Verpflichtendes sich zum Theil gründet auf einen Um-

stand, der gerade nur einzelnen Personen zur Zeit Jesu oder der Apostel eigen war.

Es ist nun nicht zu bezweifeln, daß die Belehrungen Jesu und seiner Apostel auch solche Vorschriften in sich begreifen; z. B. 1 Cor. 11, 4. ff. finden sich temporäre und lokale Vorschriften, — Matth. 8, 22. eine individuelle Vorschrift. Die christlich-theologische Moral soll aber nur enthalten, was für Christen überhaupt gültig ist; also muß das Lokale, Temporäre und Individuelle vom Allgemeinen geschieden werden. Zu ihrem Inhalt gehören unmittelbar moralische, allgemein gültige Belehrungen. Dieß ist aber nicht so zu deuten, als ob lokale und temporäre Vorschriften nicht für ihren Zweck benuzt werden könnten. Sie gehören nur insofern nicht zu ihrem Inhalt, insofern sie etwas Lokales oder Temporäres enthalten. Aber bey allen solchen Vorschriften liegt jederzeit nothwendig etwas Allgemeingültiges zum Grunde. Kann man dieses finden, und den Grund der Vorschrift erforschen, so findet man auch darin etwas, das zum Inhalt der allgemein gültigen christlichen Moral gehört.

Aus der Lehre Jesu und der Apostel folgt aber noch weiter, daß Gott auch durch Jesu Beyspiel uns über moralische Wahrheiten habe belehren wollen; daß dieses Beyspiel ein fehlerfreyes Muster der sittlichen Vollkommenheit sey, dem wir uns nachzubilden streben sollen. Denn

1) finden wir in der Lehre Jesu und der Apostel mehrere Aussprüche, die den Satz enthalten, Jesus sey der vollkommen Heilige; Jesus selbst erklärte sich dafür; Joh. 8, 29. vrgl. auch Joh. 14, 9. (12, 45.)

Er konnte scheiden von der sichtbaren Welt mit der entschiedensten Gewißheit, Joh. 17, 4. (vgl. 5.) — 19, 30. daß er das Werk seines Vaters vollkommen ausgeführt habe, den vollkommensten Gehorsam gegen seinen Vater bewiesen habe, durch sein Lehren und sein ganzes Leben. Ebenso beschreiben ihn die Apostel als den, der von allen Sünden rein gewesen sey, z. B. 2 Cor. 5, 21. Hebr. 4, 15. — 7, 26. — 1 Petr. 2, 22. — 1 Joh. 3, 5. Eben dieser Satz wird auch vorausgesezt in allen den Stellen, wo behauptet wird, Jesus der Heilige sey für seine Mitbrüder gestorben.

Wenn Jesus Matth. 26, 28. bey der Stiftung des Abendmahls im Angesicht des furchtbarsten Todes erklärte, er leide und sterbe für seine sündhafte Brüder, so erklärte er eben damit seine vollkommenste Unschuld und Heiligkeit; und dieß enthalten auch die Aussprüche der Apostel, 2 Cor. 5, 21. 1 Petr. 3, 18. — 2, 24. wo die nämliche Lehre vorkomnt. Wir sollen also Jesu Beyspiel als ein vollkommenes Vorbild für uns betrachten. Und wie konnte wohl der erhabene Grundsaz, den namentlich die christliche Lehre feststellt: wir sollen streben nach Aehnlichkeit mit Gott, verständlicher gemacht werden, als durch die Lebensgeschichte dessen, in welchem die Heiligkeit Gottes sichtbar geworden ist, — durch die Darstellung des Sinnes und Lebens dessen, der allein vollkommenes Ebenbild des unsichtbaren Gottes war und ist? Ebendeßwegen wird auch

2) das Beyspiel Jesu im Neuen Testament ausdrücklich als ein Muster der Nachahmung für uns, (als ein Vorbild) dargestellt, z. B. Phil. 2, 5. — 1 Joh. 2, 6. — 1 Petr. 2, 21. Eph. 5, 2. — vergl.

auch Röm. 8, 29. Jesus fordert selbst seine Schüler auf, ihm nachzufolgen, Joh. 15, 10. 12, 26. Auch in der Geschichte Jesu, insofern er ein vollkommenes Vorbild für uns war, sind unmittelbar moralische Belehrungen enthalten, und auch das war Absicht der Erscheinung Jesu auf Erden, wenn gleich nicht die wichtigste, in ihm (in seinem Leben) die moralische Aehnlichkeit mit Gott in ihrem höchsten Grad darzustellen, (eine vollkommene menschliche Tugend unter drückenden Umständen durch sein Leben anschaulich zu machen).

Aber auch bey Jesu Beyspiel muß man, was sein äußeres Leben betrifft, das Allgemeingültige sondern vom Lokalen, Temporären und Individuellen. Seine äußerliche Handlungen sollen von uns nur soweit nachgeahmt werden, als sie nicht theils durch lokale und temporäre, theils durch individuelle Gründe bestimmt waren. Jesu ausserordentliche Bestimmung foderte manches, was nur er thun sollte. In Rücksicht auf seine äußeren Handlungen ist also auch eine Scheidung nöthig. —

Die allgemein gültigen unmittelbar moralischen Belehrungen, die Gott uns theils durch die Lehre Jesu und seiner Apostel, theils durch die Geschichte Jesu gegeben hat, gehören zum Inhalt der christlich-theologischen Moral, erschöpfen ihn aber nicht. Auch die

1) b) mittelbar moralischen Belehrungen in der Lehre und Geschichte Jesu gehören dazu, insofern sie sich auf das Moralische beziehen, und in dieser Beziehung vorgestellt werden.

Solche Sätze sind theoretische religiöse Sätze, welche die Dogmatik erweist. Insofern sie an sich betrachtet werden, und von der Bestimmung und dem Beweis derselben die Frage ist, gehören sie ausschliessend für die Dogmatik. Aber es sind darinn auch Beweggründe, — Verpflichtungs- und Aufmunterungs-Gründe zur Befolgung der Gebote Gottes und Jesu enthalten. Insofern gehören sie wesentlich zum Inhalt der christlichen Moral. Die Lehre Jesu und der Apostel selbst sezt sie in vielen Stellen in einen engen Zusammenhang mit den unmittelbar moralischen Belehrungen. Ausser diesen unmittelbaren und mittelbar moralischen Sätzen gehören

2) zur christlichen Moral auch alle diejenigen moralischen Sätze, die aus jenen durch eine richtige Folgerung abgeleitet werden. Es bedarf keines Beweises, daß jeder Satz, der aus einem wahren Satz durch einen richtigen Schluß abgeleitet wird, selbst wahr sey, und daß die Offenbarung Jesu keineswegs den Zweck hat, den ächten Vernunftgebrauch auf irgend eine Art zu hindern. Wir sollen also auch namentlich über die moralischen Belehrungen des Christenthums nachdenken, und den Inhalt derselben entwickeln. Sind nur die Sätze, die wir daraus herleiten, durch eine richtige Folgerung abgeleitet, so können sie mit Recht zum Inhalt der christlich-theologischen Moral gerechnet werden.

Diese Ableitung kann aber auf eine doppelte Art geschehen, entweder blos vermittelst des Vernunft-Gebrauchs, oder auch vermittelst der im Alten Testament enthaltenen Lehre.

1) Vermittelst des bloßen Vernunft-Gebrauchs. Dieß ist der Fall:

a) dann, wenn alle Prämissen, die man zum Beweise eines Satzes braucht, ausdrücklich im N. T. selbst vorkommen, dann bedarf es blos einer richtigen Folgerung aus diesen Prämissen. Oder

b) kann sich auch blos der Obersatz im N. T. finden, und der Untersatz ergänzt werden müssen. Das kann durch irgend eine entschiedene (evidente) Vernunft- oder Erfahrungs-Wahrheit geschehen. Ist dieß der Fall, so ist auch der Schlußsatz als zum Inhalt der Moral gehörig zu betrachten. Nur müssen von entschiedenen Vernunft- und Erfahrungssätzen solche unterschieden werden, die nur zum System einer gewißen Schule oder irgend eines einzelnen Philosophen gehören.

2) Vermittelst des Gebrauchs des alten Testaments. Warum und unter welchen Bedingungen darf dieß geschehen? Die alttestamentliche Moral begreift unstreitig eine grosse Menge von Vorschriften in sich, die für Christen nicht verbindlich sind. Dieß läßt sich aus der Beschaffenheit dieser Vorschriften selbst wahrscheinlich machen. Mehrere derselben beziehen sich offenbar auf die besondere Lage des jüdischen Volks, auf die Beschaffenheit des Clima's, auf den besondern Zweck der jüdischen Verfassung ꝛc.

Aber überdieß versichert uns das Neue Testament ausdrücklich, daß namentlich solche alttestamentliche Vorschriften, die auf die besondere kirchliche und bürgerliche Verfassung der Juden sich beziehen, nicht verbindlich seyen für Christen, und nach Gottes weisem

Plan auch für die jüdische Nation nur für eine gewisse Zeit haben gelten sollen, Gal. 3, 19. 24 f. — Col. 2, 16. Gal. 4, 10. — Hebr. 9, 10. — Apg. 15, 10. f. (vgl. Gal. 2, 6. 9.) da die mosaische Verfassung nur Vorbereitung für etwas Vollkommeneres seyn sollte. Alle Vorschriften von dieser Art gehören also nicht zur christlichen Moral.

Aber es finden sich auch im Alten Testament mehrere Vorschriften, die auch für Christen verbindlich sind. Jesus hat den Geist der alttestamentlichen Moral bey der seinigen zum Grunde gelegt. Aus einer Vergleichung beyder läßt sich leicht erweisen, daß im A. T. manche Gebote enthalten seyen, die allgemein gültig sind. Auch erklärten Jesus und die Apostel die alttestamentliche Lehre für eine von Gott herkommende. Allein es fragt sich nun noch: unter welcher Bedingung können alttestamentliche Aussprüche zum Beweis, oder zur Bestätigung eines Gebots in der christlich-theologischen Moral gebraucht werden?

Es kommt dabey einzig darauf an, ob die Allgemeingültigkeit einer im A. Test. vorkommenden Vorschrift unabhängig von allen denjenigen Aussprüchen Jesu und der Apostel, in welchen eben dieselbe Vorschrift enthalten ist, oder aus welchen sie gefolgert werden kann, sich erweisen läßt.

Und es finden sich wirklich im A. T. solche Vorschriften, deren Allgemeingültigkeit auf eine solche Art bewiesen werden kann.

Man kann in manchen Fällen aus der Art, wie

ein praktischer Satz im A. T. ausgesprochen ist, z. B. 1 Chron. 17, 30. Ps. 33, 8. 96, 9. ꝛc., aus der Form der Darstellung, oder aus dem Zusammenhang desselben mit dem Grund, z. B. 5 B. Mos. 6, 5. vgl. 4. — 3 B. Mos. 18, 24 f. 20, 23. der ausdrücklich angegeben wird, oder vorausgesezt werden muß, hinlänglich erweisen, daß der Satz allgemeingültig sey. Kann der Erweis so gegeben werden, so kann man auch vermittelst des A. T. die Gültigkeit einer Vorschrift für Christen erweisen, oder bestätigen.

Das Wesentliche des Gesagten ist kurz: Daß auch diejenige Vorschriften, die im A. T. vorkommen, göttlich seyen, folgt aus den Aussprüchen Jesu und der Apostel. Aber nur solche dürfen in die christliche Moral übergetragen werden, deren Gültigkeit für Christen erweislich ist; und nur dann, wenn man zu diesem Beweis nicht irgend einen der Aussprüche Jesu und der Apostel nöthig hat, die eben dieselbe Vorschrift enthalten, — nur dann kann eine alttestamentliche Stelle, in welcher man diese Vorschrift findet, zum Beweis oder zur Bestätigung gebraucht werden, daß sie auch für Christen verbindlich sey. Daß auch in mancher anderer Hinsicht ein sehr vortheilhafter Gebrauch von dem A. T. für die christliche Moral gemacht werden könne, ist nicht zu bezweifeln.

Bestimmung des Begriffs der Form der christlichen Moral.

§. 2.

Zum Wesentlichen der Form wird erfordert, daß der durch Jesu Lehre und Geschichte gegebene Stoff für die

Moral möglichst vollständig benuzt werde, und dann daß alle diejenigen Säze, die nicht aus der Dogmatik vorausgesezt werden können, vermittelst einer richtigen Auslegung und mit genauer Unterscheidung des Allgemeingültigen und Nichtallgemeingültigen erwiesen werden, und daß die Gebote, welche die Moral enthält, im Zusammenhang miteinander selbst und mit den praktischen theoretischen Lehren des Christenthums dargestellt, und zu einem logisch geordneten Ganzen verbunden werden. Und wenn zu ihren Zwecken auch der apologetische gehört, so ist auch Vergleichung mit der Vernunft-Moral, aber nur eine solche nothwendig, die auch ohne systematische Form im engern Sinn des Worts statt findet.

1) Der erste Saz ist keines Beweises bedürftig. Es ist von selbst klar, daß die christliche Moral den im N. T. enthaltenen Stoff möglichst vollständig sammeln muß, wenn sie nicht bloße Fragmente liefern will.

2) Alle diejenige Säze, welche die christlich theologische Moral nicht aus der Dogmatik voraussezen kann, müssen aus dem N. T. erwiesen werden. Der Inhalt der christlichen Moral soll gerade so wie der der christlichen Dogmatik, auf das göttliche Ansehen Jesu gegründet werden; also ist es absolut nothwendig, daß der Beweis für jeden ihrer Säze aus der Lehre Jesu und der Apostel genommen, oder ein daraus genommener Beweis vorausgesezt werde. Der exegetische Beweis kann aber nur bey den Säzen vorausgesezt werden, die man aus der Dogmatik entlehnt. Bey allen übrigen Säzen muß der exegetische Beweis erst gegeben werden. Dabey ist folgendes zu bemer-

ken: Soll erwiesen werden, daß eine gewiße Vorschrift ein zur Sittenlehre Jesu und der Apostel gehöriges und auch für uns gültiges Gebot sey, so muß dabey 1) wie überhaupt bey allen exegetischen Beweisen eine richtige Auslegung zu Grund gelegt werden. 2) Man muß berechtiget seyn, anzunehmen, daß die Vorschrift ein Gebot, nicht blos Rathschlag sey; und 3) daß sie nicht blos zu den partikulargültigen, sondern zu den allgemeingültigen Vorschriften gehöre.

In Rücksicht auf die erste Forderung kann alles als bekannt vorausgesezt werden. In besonderer Anwendung auf die Moral liegen in jener allgemeinen Regel namentlich folgende zwey besondere: 1) Allegorische oder durch proverbiale Redensarten ausgedrückte Belehrungen dürfen nicht im eigentlichen Sinn genommen werden. So würde man z. B. Matth. 5, 29. 30. offenbar unrichtig erklären, wenn man das bildlich Ausgedrückte eigentlich nähme; wogegen auch der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist, vgl. Col. 3, 5. 2) Unbestimmtere Vorschriften müssen nach Verhältniß der bestimmtern und deutlichern erklärt werden; allgemein lautende mit einer Einschränkung verstanden werden, wenn der Zusammenhang und Zweck dieß fordert. Beyspiele davon im Folgenden; hier das Einzige — Luc. 14, 26. (Die Parallelstelle Matth. 10, 37. bestimmt das οὐ μισει τον πατερα näher in den Worten ο φιλων πατερα ὑπερ ἐμε; es ist auch dem Sprachgebrauch gemäß, daß beyde Stellen dasselbe bedeuten, μισειν heißt: weniger lieben, comparativ Röm. 9, 13. Also: Wer im Collisionsfall

nicht selbst die nächsten Verwandten weniger liebt als mich, ist mein nicht werth.)

Soll ferner aus einem Ausspruch Jesu oder der Apostel erwiesen werden, daß eine gewisse Regel ein Gebot sey, daß sie zu dem moralischen Gesetz gehöre, welches Gott durch Jesum bekannt machte: so muß man berechtigt seyn, anzunehmen, daß in diesem Ausspruch nicht ein bloßer Rathschlag, sondern ein Gebot enthalten sey. Es entsteht also die Frage, ob man überhaupt auch Rathschläge in den Belehrungen Jesu und der Apostel finde, und wie man ein Gebot davon unterscheiden, und richtig erkennen könne. Der Ausdruck: Rathschlag kann in einem verschiedenen Sinn genommen werden. Nach der Lehre der katholischen Kirche giebt es in einem eigenen Sinn *consilia* evangelica. Nach dem Lehrbegriff dieser Kirche ist ein evangelischer Rathschlag eine solche Vorschrift, durch deren Nichtbefolgung man sich nicht verschuldet, durch deren Befolgung aber man sich ein überflüßiges, auch andern mittheilbares Verdienst erwirbt; — durch deren Befolgung man sich zu einer höheren Stufe von Heiligkeit und Seligkeit erhebt, als man zu erstreben verpflichtet ist. Allein diese Idee ist verwerflich schon im Allgemeinen, und auch in Beziehung auf die besondere Anwendung, welche theils die katholische Kirche überhaupt, theils einzelne ihrer Theologen davon machen.

1) Diese Idee ist unvereinbar mit dem Geiste des Christenthums und einer gesunden Vernunftmoral. Es wird vorausgesezt, der Mensch könne mehr thun als er schuldig sey, und sich Verdienste (im Ver-

hältniß gegen Gott) erwerben, die auf andere übertragbar seyen; nicht jeder Christ sey verpflichtet, nach der höchsten Stufe von Heiligkeit und Seligkeit zu ringen, die für ihn erreichbar ist. Ueberdieß

2) ist die besondere Anwendung unrichtig, wenn man auch nur bey dem stehen bleibt, was zum eigentlichen Lehrbegriff dieser Kirche gehört. Als Gegenstände eines Rathschlags werden die Ehelosigkeit, die freywillige Armuth, und der klösterliche Gehorsam betrachtet.

Allein alle diese sogenannten Rathschläge sind so beschaffen, daß sie nicht einmal nach der Lehre des Christenthums als allgemeine Rathschläge, als Regeln, deren Befolgung allgemein erlaubt ist, angesehen werden können, und es finden sich im N. T. keine beweisende oder wahrscheinliche Gründe, daß jene Vorschriften, evangelische Rathschläge (im Römisch-katholischen Sinn) seyen. Verwerflich ist der Römisch-katholische Begriff. Aber daraus folgt noch nicht, daß sich nicht ein Begriff von einem Rathschlag denken lasse, der in der Lehre eines göttlichen Gesandten realisirt seyn könnte. Allerdings kann man den Begriff auch so bestimmen, daß man nicht im Voraus annehmen muß, ein solcher Rathschlag könne nicht im N. T. vorkommen. Man kann durch einen Rathschlag eine solche Regel verstehen, durch deren Nichtbefolgung man sich nicht verschuldet, und die entweder ein solches Mittel zu einem moralisch-nothwendigen Zweck empfiehlt, das nicht selbst auch moralisch-nothwendig ist, oder die ein moralisch-nothwendiges Mittel zu einem Zweck angiebt, der zwar moralisch

erlaubt, aber nicht nothwendig ist. Ein Rathschlag in diesem Sinn könnte möglicherweise sich in dem N. T. finden, wenn es gleich, in Hinsicht auf den Hauptzweck der Belehrungen Jesu und der Apostel, im voraus sehr wahrscheinlich ist, daß die Aussprüche Jesu und der Apostel, wenn sie auch Rathschläge enthalten, nur sehr wenige enthalten. Es entsteht also die Frage:

Wenn auch Rathschläge in dem vorher angegebenen Sinn in dem N. T. vorkommen sollten, wie kann man alle zur christlichen Moral gehörige Gebote sicher von Rathschlägen unterscheiden? Zu dieser Unterscheidung dienen folgende Criterien, ein negatives und ausser diesem auch noch positive.

1) Ein negatives: Man darf eine Vorschrift, die in der Lehre Jesu und der Apostel vorkommt, durchaus nicht als Rathschlag ansehen, wenn man nicht aus der Art des Ausdrucks oder dem Zusammenhang oder der Vergleichung mit andern Stellen beweisen kann, sie sey kein Gebot.

2) Aber dieses negative Criterium hat man nicht nöthig, wenn man die positiven vor Augen hat, die theils in der Art, wie eine Vorschrift ausgesprochen wird, theils im Inhalt und Grund der Vorschrift liegen. Das erste, die Art, wie eine Vorschrift ausgedrückt wird, — beweißt, daß sie ein Gebot sey, wenn die Vorschrift unzweydeutig als ein Gebot angekündigt wird, oder wenn ihre Befolgung als nothwendige Bedingung des göttlichen Wohlgefallens, oder der Theilnahme an dem Reich Gottes und Christi, an der Seligkeit der Bürger dieses Reichs, oder ihre Ver-

letzung als etwas vorgestellt wird, das uns vor Gott strafwürdig oder der Theilnahme an dem Reich Gottes und Christi, der Seligkeit in diesem Reich unfähig mache.

Eine vollständige Induction könnte leicht beweisen, daß man mit diesen Criterien allein schon ausreiche. Hier einige Beyspiele: Die zwey Fundamentalgebote der christlichen Moral: liebe Gott; liebe den Nächsten, werden Matth. 22, 37 ff. so ausgedrückt, und in einem solchen Zusammenhang dargestellt, daß man nicht zweifeln kann, sie seyen nach dem Sinn Jesu Gebote, nicht bloße Rathschläge. Die Frage, welches unter den mosaischen Geboten das vorzüglichste sey, veranlaßte Jesum zu seiner Aeußerung. Ueberdieß erklärt Jesus, Matth. 22, 38—40. vgl. Marc. 12, 29—31. daß die Gebote: liebe Gott und deinen Nächsten, die vornehmsten seyen, von deren Befolgung die Erfüllung aller übrigen Gebote abhange, die zum moralischen Inhalt des Gesetzes und der Propheten gehören. Man müßte überall kein Gebot in der christlichen Sittenlehre anerkennen, wenn man nicht jene Vorschriften als Gebote ansehen wollte.

Man kann aber auch von einem andern Criterium, auch in Rücksicht auf diese Vorschriften, Gebrauch machen. Eine Vorschrift ist Gebot, wenn die Befolgung derselben als Bedingung des Wohlgefallens Gottes, der Gemeinschaft mit Gott, oder der künftigen Seligkeit der Theilnahme am Reich Gottes vorgestellt wird. Auch vermittelst dieses Criteriums können die ebengenannten Gebote, aber auch andere — fundamentale und abgeleitete, allgemeinere und speciellere Vorschriften als

Gebote leicht erkannt, und von Rathschlägen unterschieden werden. — Liebe gegen Gott und den Nächsten erklärt Jesus Luc. 10, 28. vgl. 27. für eine Bedingung der Seligkeit. — Verehrung Gottes und Jesu Christi ist, nach dem Ausspruche Jesu Joh. 17, 3. eine Bedingung des ewigen Lebens. — Jeder, der seinen Bruder haßt, macht sich, nach 1 Joh. 3, 15. des ewigen Lebens verlustig. vgl. 1 Joh. 4, 8. 20. Aber auch auf mehrere andere, theils allgemeinere, theils speciellere, Gebote ist das angegebene Criterium leicht anwendbar. vgl. z. B. Joh. 3, 3. — Matth. 5, 3. — 8—10. 20. vgl. 7, 24. ff. Matth. 15, 19. f. (vgl. Marc. 7, 21—23.) Luc. 18, 14. 2c. Röm. 1, 29. ff. Gal. 5, 19—21. 1 Cor. 6, 9. f. Eph. 5, 5. f. 2c. Wenn es sich ferner erweisen läßt, daß irgend ein specieller unmittelbar praktischer Ausspruch seinem Inhalt nach in einem allgemeinen Gebot oder überhaupt in einem Gebot gegründet sey, so kann er nicht als Rathschlag, sondern muß als Gebot betrachtet werden. Dieß ist ein zweytes positives Criterium. Was die Frage betrifft, ob irgend ein Ausspruch Jesu oder der Apostel einen Rathschlag enthalte; so kann sie bejaht werden. Aber es findet sich doch, wie ich glaube, nur ein Beyspiel von einer Vorschrift im N. T., die man berechtigt ist, als einen bloßen Rathschlag anzusehen. Ein Rathschlag, aber nur ein particulärer und bedingter, findet sich nämlich 1 Cor. 7, 8. 26. (vgl. v. 28.) *); daß auch 1 Tim. 5, 23. einen bloßen

---

*) Nicht als Gebot schreibt er das den Corinthischen Christen vor, was er v. 8. 26 f. empfiehlt, weil wohl auch unter denjenigen, die ohne morali-

Rathschlag enthalte, ist nicht hinlänglich erweislich. *)

Man muß aber auch bey der Ableitung der moralischen Gebote aus dem N. T. das Allgemeingül=

sche Gefahr sich der Ehe enthalten konnten, einzelne seyn konnten, für welche Ehlosigkeit nicht eine nothwendige Bedingung einer standhaften Treue gegen das Christenthum war, die Sicherstellung vor gewissen Arten von Leiden aber (v. 28.), denen sie nur durch Ehelosigkeit entgehen konnten, nicht zu den moralisch=nothwendigen Zwecken gehörte.

*) Die Gedankenreihe des Apostels in Bezug auf v. 22 und 23. scheint diese zu seyn: Bleibe ferner, wie bisher, rein (in Absicht auf Gesinnung und Handlungsart — vgl. 1 Joh. 3, 3.) untadelhaft (auch um mit desto größerem Ansehen gegen Unwürdige, die sich eindrängen wollen, streng seyn zu können); aber setze nicht, aus übergroßer Achtung oder Nachgiebigkeit gegen diejenigen, die das Wesentliche der ἁγνεια in eine harte Behandlung des Körpers, namentlich auch in die Enthaltung von Wein, setzen, auch die zu strenge Diät fort, die du bisher beobachtetest, und die für deine Gesundheit nachtheilig ist. Um ἁγνος zu seyn, hast du eine solche Diät nicht nöthig; und der Nachtheil, den sie für deine Gesundheit hat, soll dich bestimmen, sie aufzugeben, dich des Weins in Zukunft nicht mehr ganz zu enthalten. (Die Behauptung der Irrlehrer, daß man sich des Weins ganz enthalten solle, hieng wahrscheinlich mit sehr verwerflichen Grundsätzen zusammen, und kann auch an sich, in der Form eines Gebots, das für Christen überhaupt gelten sollte, nicht geduldet werden. Timotheus sollte als Lehrer diesem Irrthum widersprechen).

tige von dem Nichtallgemeingültigen — vom Lokalen ꝛc. unterscheiden; ebendeßwegen müssen auch gewiße Criterien dieser Scheidung festgestellt werden: Nöthig ist diese Scheidung I) in Rücksicht auf gewisse specielle, abgeleitete Vorschriften; II) in Rücksicht auf den Gebrauch des Beyspiels Jesu, aber nur inwiefern es sich auf äussere Handlungen (auf das äussere Leben) Jesu bezieht.

1) Nur bey speciellen, von andern abgeleiteten Vorschriften kann sich etwas Lokales, oder Temporäres oder Individuelles finden; sie sind Anwendungen gewisser allgemeingültiger Gebote auf gewiße Classen von Christen oder auf gewiße Individuen, die sich in eigenen Umständen befinden; es sind angewandte hypothetische Vorschriften. Solche finden sich in der Lehre Jesu und der Apostel, weil sie oft Anwendungen von allgemeinen Geboten auf ihre Zuhörer oder Leser machten. Für diese Scheidung kann man gewisse Criterien festsetzen, durch welche allgemeingültige Vorschriften ganz sicher als solche erkannt werden können, aber auch Criterien, durch welche nichtallgemeingültige Vorschriften als solche erkannt und von allgemeingültigen unterschieden werden können.

1) Criterien, durch welche allgemeingültige Vorschriften als solche erkannt werden, sind:

a) Ein positives Merkmal der Allgemeingültigkeit liegt in der Art, wie ein moralischer Satz ausgesprochen wird.

Einige Beyspiele zur Erläuterung und Bestätigung: Wenn z. B. ausgesagt wird in einer Stelle, gewisse Gesinnungen oder Handlungsarten machen den

Menschen überhaupt strafwürdig vor Gott, so ist nicht zu zweifeln, daß Jesus und die Apostel einen in Beziehung auf Menschen überhaupt, also auch in Beziehung auf Christen überhaupt, gültigen Satz aufstellen wollten. Ein Ausspruch dieser Art findet sich z. B. Matth. 15, 19 f. und Marc. 7, 20—23. Das Gegentheil von dem, was nach diesem Ausspruch Jesu den Menschen verunreinigt, gehört unstreitig zu dem, was nach der Lehre Jesu für Menschen oder Christen überhaupt Pflicht ist. (vgl. ferner, Gal. 5, 19 ff.) Ebenso augenscheinlich ist es, daß der Inhalt von Röm. 1, 29 ff. 25. 26. allgemeingültig ist. Paulus spricht von solchen Gesinnungen und Handlungsarten, durch welche selbst auch Heiden sich vor Gott strafwürdig machen; daraus ergiebt sich, daß Paulus von Verlezung solcher Gebote spricht, die für Menschen überhaupt, also auch für Christen überhaupt, verbindlich sind, die zu dem Gesetz gehören, von welchem 2, 14. 15. die Rede ist. Sehr fruchtbar ist dieser Abschnitt; es läßt sich daraus ein großer Theil der Pflichten der angewandten christlichen Moral ableiten. vgl. ähnliche Stellen, Eph. 5, 6. Col. 3, 6. Wenn ferner die sich verbreitende Herrschaft gewisser Denk- und Handlungsarten als Zeichen sehr schlimmer Zeiten geschildert wird, so ist offenbar von solchen Gesinnungen und Handlungsarten die Rede, die im Widerspruch stehen mit Geboten, die für Christen überhaupt zu jeder Zeit gültig sind, 2 Tim. 3, 2 ff. — Gebote von dieser Art (für Christen überhaupt gültige) enthalten offenbar auch alle diejenigen Stellen, in welchen eine gewisse Gesinnung oder Handlungsart

als wesentlicher Charakter der Christen überhaupt, oder als allgemeine Bedingung der Theilnahme an der Seligkeit der Bürger des Reichs Gottes und Christi ꝛc. vorgestellt wird. Z. B. Gal. 5, 6. 1 Cor. 13, 8. 13. Joh. 17, 3. vgl. 20. vgl. auch Gal. 5, 22. (vgl. 19—21.. Röm. 8, 9. 6—8.) Matth. 25, 35 ff. (Die lezte Stelle beweist, daß Jesus von Christen von was immer für einer Nation und Zeitalter thätige brüderliche Liebe [thätige Liebe gegen ihre Mitchristen] fordere.) vgl. auch 2 Theß. 1, 8. Man kann noch hinzusetzen: Jeder moralische Ausspruch Jesu und der Apostel, der allgemein lautet, muß als ein solcher angesehen werden, der nach der Absicht Jesu oder der Apostel für Christen überhaupt gelten soll, wenn nicht die Nothwendigkeit einer Beschränkung desselben (auf Christen im ersten Zeitalter oder einen Theil derselben) auf eine genügende Art erwiesen werden kann. (Z. B. 1 Cor. 6, 9 f. ꝛc.) Ein sicheres Merkmal der Allgemeingültigkeit liegt also schon in der Art, wie eine Vorschrift ausgedrückt wird. Schon nach diesem Merkmal allein kann man, wenn nicht alle, doch gewiß die meisten Vorschriften der christlichen Moral als allgemeingültige rechtfertigen.

Ein anderes positives Merkmal der Allgemeingültigkeit liegt

b) im Zusammenhang der Vorschrift, mit dem Grund, der angegeben ist. Wenn nämlich der Satz, der als Grund angegeben ist, auf Allgemeingültigkeit der Vorschrift führt, (wenn diese aus jenem richtig gefolgert werden kann,) so ist diese allgemein-

gültig. Hier einige Stellen als Beyspiele: Matth. 6, 25. giebt Jesus seinen Schülern die Vorschrift: *μη μεριμνατε*. Aus dem Zusammenhang und der Vergleichung mit ähnlichen Stellen läßt sich schließen, daß nicht von einer vernünftigen, erlaubten oder pflichtmäsigen Sorge in Beziehung auf irrdische Bedürfnisse, sondern von ängstlichen, (das Herz mehr oder minder zerstreuenden) und die Gemüthsruhe uns raubenden irrdischen Sorgen, daß von solchen Sorgen die Rede ist, die mit dem Vertrauen auf Gott nicht bestehen können. Die Frage, ob diese Vorschrift allgemeingültig sey, beantwortet sich schon aus den Gründen, die Jesus dafür anführt. Aus diesen erhellt, daß sie nicht blos für Jesu Apostel oder seine Schüler im ersten Zeitalter gültig sey. Er führt (v. 26.) den Grund an: Sehet die Vögel unter dem Himmel an ꝛc. wie viel vorzüglicher seyd ihr als sie? Dieser Schluß gilt aber nicht blos für Jesu erste Schüler, sondern überhaupt für Christen, für alle Verehrer Gottes überhaupt; denn alle Verehrer Gottes sind weit vorzüglicher, als die vernunftlosen lebendigen Geschöpfe — weit vorzüglicher, nicht nur als Menschen, sondern auch als Gottverehrende Menschen, als solche Menschen, die Gott als ihren Vater im engeren Sinn betrachten dürfen. Alle Verehrer Gottes (die eben darum auch ihre Pflichten gewissenhaft zu erfüllen sich bestreben) sollen also auch glauben: Wenn Gott auch für vernunftlose Geschöpfe gütig sorgt; wie vielmehr wird er für uns sorgen? Eben daraus aber folgt, daß Verehrer Gottes überhaupt in Beziehung auf das Irrdische nicht ängstlich sorgen, nicht so sorgen sollen, als ob in Hinsicht auf

ihre Lebensbedürfnisse alles nur von ihrer eigenen Thätigkeit abhienge, als ob sie in (allen) den Fällen, in welchen ihre eigene Thätigkeit unzulänglich ist, nichts zu hoffen hätten. Denn solche Sorgen sind unvereinbar mit dem Vertrauen, welches sie auf Gott setzen sollen — unvereinbar mit dem Glauben, daß sie Gegenstände der gütigen und mächtigen Fürsorge des himmlischen Vaters seyen. Aus dem, v. 26. angeführten Grund folgt also, daß die Vorschrift: Mη μέριμνατε, — eine für Christen überhaupt, für Verehrer Gottes überhaupt geltende Vorschrift sey. Ja, sie gilt in gewisser Hinsicht für alle Menschen. (Darauf bezieht sich auch Matth. 6, 11. eine für alle Christen gültige Bitte.) Auch die übrigen Gründe v. 27. 32. sind von einer solchen Beschaffenheit, daß sie einestheils zur Befolgung jener Vorschrift ermuntern, anderntheils auf Christen überhaupt anwendbar sind.

Matth. 10, 31. Allerdings spricht hier Jesus zunächst zu seinen Aposteln; aber der Grund, den Jesus anführt, ist auf Christen überhaupt anwendbar, und aus diesem Grund folgt auch die Allgemeingültigkeit der Vorschrift. (Gott sorgt auch für die Sperlinge, und ihr seyd weit vorzüglicher als sie; darum fürchtet euch nicht. Ohne seinen Willen vermögen auch eure mächtigste Feinde nichts gegen euch; und er kann euch, wenn seine Absichten es fordern, auch gegen die mächtigste Feinde schützen. Fürchtet euch also nicht, als ob ihr der blossen Willkühr eurer Feinde preisgegeben würdet, als ob ihr nicht in allen Fällen Gegenstände der Fürsorge eures gütigsten, weisesten und mächtigsten Vaters wäret ꝛc.)

Matth. 5, 44. Jesu Schüler sollen auch ihre Feinde lieben, für sie bitten, ihnen wohlthun. Die Allgemeingültigkeit dieser Vorschrift läßt sich auch aus dem Zusammenhang mit dem Unmittelbar folgenden schliessen. Jesus sezt den Beweggrund hinzu: nur dann seyd ihr ächte Kinder des himmlischen Vaters. Die Christen sollen aber alle nach Aehnlichkeit mit Gott streben (v. 48. vgl. Eph. 4, 24. 5, 1.) Für alle Christen gilt die Vorschrift: Ihr sollt Gott, namentlich auch in Absicht auf Liebe, ähnlich werden. Eben darum soll auch ihre Menschenliebe allgemein seyn — auch auf ihre Beleidiger und Feinde sich ausdehnen. Denn Gott liebt Dankbare und Undankbare, Böse und Gute: darum sollen Christen auch ihre Feinde lieben.

Matth. 7, 7. giebt Jesus die Vorschrift: bittet, so wird euch gegeben ꝛc. Daß diese allgemeingültig sey, läßt sich schon aus dem Zusammenhang mit dem unmittelbar folgenden Vers, besonders aber aus dem Schluß, der in v. 9. 10. 11. enthalten ist, folgern. Weitere hieher gehörige Stellen sind: 1 Cor. 6, 13 ff. Eph. 4, 2. 3. vgl. 4—6. Col. 4, 1. 1 Tim. 2, 1. vgl. 4—6. 1 Tim. 6, 9. 10. 1 Joh. 5, 1. vgl. auch 1 Joh. 4, 19. 7. 11. 1 Petr. 1, 17. 1 Petr. 2, 11. 4, 10. ꝛc.

c) Wenn auch bey irgend einer Vorschrift keines von den beyden angeführten Merkmalen anwendbar seyn sollte, so würde eine solche Vorschrift doch allgemein gültig seyn, wenn man ihre Allgemeingültigkeit aus irgend einem der höhern allgemeinen Grundsätze oder überhaupt aus irgend einem andern erweislich allgemeingültigen Gebot der christlichen Sittenlehre z. B. aus dem ersten allgemeinen Gebot, du sollst Gott lie-

ben, oder aus der Vorschrift, du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, oder aus irgend einem practisch-theoretischen Satz der christlichen Lehre, (der Lehre von Gott, von Christo ꝛc.) vermittelst eines allgemeingültigen moralischen Grundsatzes, folgern kann. Daher kann man in der christlichen Moral, wenn man will, in Beziehung auf die Frage von der Allgemeingültigkeit specieller abgeleiteter Gebote, sich darauf beschränken, daß man beweist, die Allgemeingültigkeit derselben folge aus einem allgemeinen moralischen Grundsatze, (oder aus einem practisch-theoretischen Satz) der christlichen Lehre, z. B. aus der Lehre von Gott, von Christo ꝛc. Daß und wiefern auch das Beyspiel Jesu zum Beweis oder zur Bestätigung der Allgemeingültigkeit einer Vorschrift gebraucht werden könne, wird in folgendem gezeigt werden. Diesen Criterien kann man noch ein viertes beyfügen.

d) Wenn sich kein wahrscheinlicher positiver Grund denken läßt, warum eine gewisse Vorschrift auf das erste Zeitalter oder auf gewisse Christen in diesem Zeitalter eingeschränkt werden sollte; so ist man berechtigt, sie als allgemeingültig zu betrachten. Ist man auch nie genöthigt, von diesem Criterium allein Gebrauch zu machen; so kann doch die Anwendung desselben zur Bestätigung der Allgemeingültigkeit dienen. Aber eine richtige Anwendung desselben sezt die Beantwortung der Frage voraus, durch welche Merkmale particular-gültige Vorschriften als solche erkannt werden können. Schon deßwegen ist eine Untersuchung über diese Frage nicht überflüßig. Aber sie ist es auch in einer andern Hinsicht nicht — in Hinsicht auf den

Zweck nemlich, in jedem Fall ein particular-gültiges Gebot mit Zuverläßigkeit als ein solches zu erkennen. Zwar könnte es scheinen, für diesen Zweck sey das Criterium hinlänglich: Jede Vorschrift, auf welche keines von den drey ersten der vorher angeführten Merkmalen der Allgemeingültigkeit anwendbar ist, gehört zu den nichtallgemeingültigen: — Ein Criterium, welches als wahr angenommen werden muß, wenn jedem allgemeingültigen Gebot wenigstens eines von jenen drey Merkmalen zukommt. Allein es kann in einzelnen Fällen etwas zweifelhaft seyn, ob einer Vorschrift keines von diesen Merkmalen zukomme — ob nicht etwa die Allgemeingültigkeit derselben aus irgend einem höheren Grundsatz der christlichen Lehre abgeleitet werden könne. Es ist also auch, in Hinsicht auf den vorher angegebenen Zweck, nicht unnöthig, die Frage zu erörtern, von welchem andern oder von welchen andern Criterien, ausser den vorher-angeführten, man Gebrauch machen könne, um die particulargültige Gebote als solche zu erkennen.

Positive Criterien der nichtallgemeingültigen Vorschriften.

Ich will zuerst ein paar unächte Criterien dieser Art angeben. Unrichtig würde man schließen, wenn man daraus, daß eine gewisse Vorschrift, die man in den Belehrungen Jesu oder der Apostel findet, nicht allgemein ausgedrückt ist, schließen wollte, sie sey nur particulargültig; wenn man z. B. so schließen wollte: diese oder jene Vorschrift ist dem Ausdruck nach an die Apostel, oder an die ersten Leser des 1 Br.

an die Cor. ꝛc. gerichtet, sie war also nur für jene bestimmt, nicht für Christen überhaupt. Dieser Schluß ist an sich unrichtig; denn man ist in keinem Fall berechtigt, so zu argumentiren: Diese oder jene Belehrung haben Jesus und die Apostel zunächst in Anwendung auf diejenigen, an die ihr Vortrag gerichtet war, ausgesprochen; sie soll also nach ihrer Absicht nicht für Christen überhaupt gelten. Ueberdieß kann vermittelst der vorher angegebenen Criterien der Allgemeingültigkeit leicht erwiesen werden, daß der bey weitem gröste Theil der particularausgedrückten Vorschriften, die man in den Reden Jesu und in den Vorträgen der Apostel findet, zu denen gehöre, die nach dem Sinn Jesu und der Apostel für Christen überhaupt verbindlich sind.

Aber auch der Satz ist unrichtig: Wenn sich von einer Vorschrift auch individuelle oder lokale und temporäre Gründe angeben (oder als wahrscheinlich annehmen) lassen, so ist die Vorschrift selbst nicht für eine allgemeingültige, sondern nur für eine particulargültige zu halten. Denn auch bey einer allgemeingültigen Vorschrift können in Beziehung auf einzelne Personen oder Klassen zu dem allgemeinen Verpflichtungs-Grunde noch besondere hinzukommen. Die Apostel Jesu z. B. sollten alle die Vorschriften, die Jesus seinen Schülern überhaupt gegeben hatte, auch noch aus dem besondern Grund befolgen, weil sie als seine Gesandte auch durch ihr eigenes Beyspiel seine Lehre empfehlen, weil sie auch in dieser Hinsicht ein Licht der Welt seyn sollten. Matth. 5, 14. 16. Würde es nun nicht ein ungereimter Schluß seyn: die Apo-

stel waren auch aus einem besonderen Grund verpflichtet, zur Befolgung dieser oder jener Vorschrift; also war diese Vorschrift für die Apostel allein bestimmt?

Nicht weniger verwerflich wäre das Merkmal lokaler und temporärer Vorschriften: Wenn irgend eine Vorschrift für irgend eine bürgerliche Verfassung nicht ganz paßt oder derselben widerstreitet, so ist sie lokal oder temporär. Denn diese Behauptung erscheint, bey einer näheren Betrachtung, als zerstörend für die Moral und Moralität. Moral würde dann von dem ganz zufälligen Umstand abhängen, ob sie vereinbar sey mit den bürgerlichen Verfassungen. Und könnten denn nicht in eine solche auch Anordnungen aufgenommen seyn, die mit der christlichen und Vernunftmoral im Widerspruch stünden?

Wir kommen jezt zu den ächten positiven Criterien der particulärgültigen Vorschriften im N. Testament. Soll man berechtigt seyn anzunehmen, daß eine Vorschrift eine individuelle oder lokale oder temporäre sey; so muß nicht nur die Allgemeingültigkeit derselben nicht erweislich seyn, (also nicht erweislich seyn, daß irgend eines der positiven Criterien der Allgemeingültigkeit auf sie anwendbar sey,) sondern auch dargethan werden können, die Vorschrift sey so beschaffen, daß ein gewisser individueller oder lokaler oder temporärer Umstand als nothwendige Bedingung ihrer Gültigkeit vorausgesezt werde. Auf welche Art kann nun dieser Beweis in Beziehung auf einzelne Vorschriften geführt werden? Er kann

1) in gewissen Fällen aus dem Inhalt einer Vorschrift selbst genommen werden. Dieß ist der Fall,

wenn die Möglichkeit ihrer Befolgung einen Umstand voraussezt, der (nur) bey den ersten Christen oder einer gewissen Classe derselben oder bey einzelnen Christen im ersten Zeitalter statt fand, aber bey uns nicht. Es ist klar, daß eine solche Vorschrift nicht zu denen gehören kann, die zu jeder Zeit von Christen befolgt werden sollen; z. B. 1 Cor. 14, 27. 28. giebt Paulus eine Vorschrift, die sich auf diejenigen bezieht, welche die ausserordentliche Sprachengabe besassen. Diese Vorschrift sezt das Daseyn einer ausserordentlichen (wundervollen) Geistesgabe voraus, durch welche sich einige Christen im ersten Zeitalter des Christenthums von andern in eben diesem Zeitalter und in den folgenden unterschieden, — und muß daher zu den temporären und lokalen gerechnet werden. Beyspiele von solchen Vorschriften findet man auch unter denjenigen, die Jesus einzelnen Personen, namentlich seinen Aposteln gab. Bey manchen fällt es sogleich in die Augen, daß ihre Befolgung einen Umstand voraussezt, der gewissen Schülern Jesu eigen war, oder nur in dem Zeitalter der ersten Schüler Jesu statt fand. Z. B. Matth. 10, 8. 4, 19. 9, 9. 19. 21. (ἀκολουθει μοι, wenn nämlich diese Worte im engsten Sinn genommen werden, in welchem sie wohl auch in jenen Stellen zu nehmen sind) — Eben so Matth. 8, 22. ꝛc. — ferner 1 Cor. 5, 13. 2 Cor. 2, 7 f. ꝛc. Es giebt aber auch

2) Vorschriften, bey welchen die Möglichkeit ihrer Befolgung nicht gerade einen lokalen, oder temporären oder individuellen Umstand voraussezt, bey denen aber doch hinlänglich erweislich ist, daß sie zu

den particulargültigen gehören. Dieß ist der Fall, wenn entweder aus dem Zusammenhang, oder der Stelle, in welcher eine gewisse Vorschrift vorkommt, oder aus dem Verhältniß einer Vorschrift zu andern Belehrungen Jesu und der Apostel, oder auch, aus beydem zugleich geschlossen werden kann, daß ein gewisser lokaler, oder temporärer, oder individueller Umstand eine nothwendige Bedingung der Gültigkeit der Vorschrift sey. Bey diesem Beweise kann man in manchen Fällen auch andere historische Daten benutzen.

a) So ist z. B. die particulare Gültigkeit der Vorschrift, die Paulus 1 Cor. 11, 10. (vgl. 5.) gibt, — der Vorschrift: Die christliche Frauen in Corinth sollen nicht unverschleyert in den religiösen Versammlungen der Christen erscheinen, schon aus dem Zusammenhang erweislich. Der Zusammenhang des 10ten Verses nämlich mit den vorhergehenden, besonders dem 3ten und 7ten, deutet klar darauf hin, daß bey jener Vorschrift ein gewisser temporärer Umstand als Bedingung ihrer Gültigkeit vorausgesezt werde. Denn nur unter dieser Voraussetzung läßt sich v. 10. aus dem allgemeinen Grund v. 7. (vgl. v. 3.) ableiten, und ein klarer Zusammenhang zwischen v. 10. und den vorhergehenden denken. Der Grundsatz, von dem Paulus ausgeht, ist: die christlichen Frauen sollen ihre Pflichten gegen ihre Ehemänner und die Rechte derselben thätig anerkennen. Und daraus folgt die in v. 10. enthaltene Vorschrift nur bey der Voraussetzung, daß die Nichtverschleyerung der christlichen Frauen bey dem öffentlichen Gottesdienst damals von

mehreren, wenigstens von den Juden, als Zeichen von Mangel an Sittsamkeit überhaupt, und besonders von Verkennung ihrer Pflichten gegen ihre Ehegatten angesehen worden wäre (oder angesehen wurde). Dieser Umstand wird also ohne Zweifel bey v. 10. (wo die Worte: δια τȣτο, auf das vorhergehende hinweisen) vorausgesezt. In den Worten: δια τȣς ἀγγελȣς, aber liegt wohl der Gedanke: Gesezt auch, die Ablegung des Schleyers erregte bey den Christen keinen Verdacht gegen die christlichen Frauen: so würde doch bey den nichtchristlichen Ausspähern, die eure religiöse Versammlungen besuchen, dadurch der für die Ehre des Christenthums nachtheilige Verdacht erregt werden, als ob die christlichen Frauen die Rechte ihrer Ehemänner verkennen, ihre Pflichten gegen diese gering achten, und überhaupt Sittsamkeit und Bescheidenheit vernachläßigen.

b) In andern Fällen läßt sich aus der Vergleichung einer Vorschrift mit andern moralischen Aussprüchen Jesu und der Apostel, aus ihrem Verhältniß gegen die höchsten Grundsätze der Sittenlehre Jesu oder gegen gewisse specielle, aber allgemeingültige Belehrungen Jesu und der Apostel erweisen, daß eine Vorschrift nur temporäre rc., — nicht allgemeine Gültigkeit habe. Daß z. B. die Vorschrift Apg. 15, 20. 29., aber nur insofern sie sich auf den Genuß des Götzenopfer-Fleisches, des Erstickten und des Bluts bezieht, eine nichtallgemeingültige, eine nur temporäre Vorschrift sey, lehrt die Vergleichung mit andern Aussprüchen Jesu und der Apostel. Schon Jesus selbst hatte Matth. 15, 11. Marc. 7, 15. 18. erklärt,

Speisen an sich betrachtet, verunreinigen den Menschen nicht moralisch. Und wie nachdrücklich erklärt 1 Tim. 4, 4. Röm. 14, 14. 1 Cor. 10, 25—27. Paulus, der selbst auch zur Abfassung des Schlusses Apg. 15. beytrug, daß es keine Art von an sich unreinen Speisen für Christen gebe! Vergleicht man damit noch andere historische Data; denkt man an den Umstand, daß die Vereinigung der Heidenchristen mit den Judenchristen damals noch ihre eigenen Schwierigkeiten hatte, und daß für diese nichts anstößiger war, als wenn jene selbst solche Vorschriften des mosaischen Gesetzes nicht beobachteten, die auch für Fremde (3 B. Mos. 17, 10. 12 f.) gelten sollten, oder deren Uebertretung von ihnen für Theilnahme an der Idololatrie (vgl. 2 B. Mos. 34, 14. 15.) gehalten wurde, so kann man nicht zweifeln, jene Vorschrift sollte nur eine gewisse Zeit befolgt werden. Daß der Hauptgrund derselben in dem so eben erwähnten temporären Umstand liege, davon enthält auch Apg. 15, 21. vgl. v. 20. eine Andeutung. Eben dieselbe Vorschrift mochte aber wohl auch zugleich den Zweck haben, den Heidenchristen manche Veranlassungen zum Rückfall in die Abgötterey abzuschneiden. *) Was das Verbot der πορνεια betrifft, das in eben derselben Stelle (Apg. 15, 21. 29.) vorkommt; so gehört dieses freylich unläugbar zu den für alle Christen überhaupt gültigen, wenn, was wohl das wahrscheinlichste ist, πορνεια die gewöhnliche Bedeutung hat. Der Grund aber, warum

*) Vgl. Heß Geschichte der Apostel I. B. 3te Aufl. S. 373 ff., besonders S. 376. Anm. o) p) q) und S. 381 f.

dieses Verbot mit den übrigen verbunden wird, ist wohl der, weil πορνεια, vorzüglich die mit dem Götzendienst zusammenhängende, auf welche hier wohl zunächst Rücksicht genommen wird, von den Heiden eben sowohl als das übrige, was in eben derselben Stelle genannt wird, zu den αδιαφορα gerechnet wurde.

Noch ein anderes Beyspiel: Matth. 19, 21. gab Jesus einem reichen Jüngling die Vorschrift, alles zu verkaufen und den Armen zu geben, und Luc. 12, 33. wird diese Vorschrift auf mehrere ausgedehnt. Ist nun dieß eine allgemeingültige, oder nur eine für die ersten Christen, oder eine gewisse Classe derselben gültige Vorschrift? Schon aus der Vergleichung mit andern Stellen des N. Test. kann man sicher folgern, daß diese Vorschrift, im eigentlichen Sinn genommen, zu denen gehöre, die nach Jesu Absicht nicht einmal für alle Christen im ersten Zeitalter, sondern nur für eine gewisse Classe derselben gelten sollte. Petrus z. B., der selbst Zuhörer dieser Rede war, erklärte gegen Ananias, Apg. 5, 4., es sey ihm freygestanden, ob er seinen Acker verkaufen wolle oder nicht, und ob er den Erlös zur gemeinschaftlichen Kasse beytragen wolle oder nicht. Paulus giebt den reichen Christen in Ephesus 1 Tim. 6, 17 ff. nicht die Vorschrift, sie sollen ihre Güter verkaufen, sondern nur, sie sollen ihren Reichthum dazu anwenden, in einem reichen Maas wohlthätig gegen andere zu seyn. Eben so fordert er 2 Cor. 8. 9. nur das von den reichen Christen in Achaja, daß sie zur Unterstützung ihrer armen Mitchristen (namentlich in Palästina) beytragen. (Uebrigens ist noch die Frage

übrig, ob es wirklich hinlänglich erweislich sey, daß die Worte, verkaufe was du hast, im buchstäblichen Sinn genommen werden müssen, ob sie nicht blos eine für alle Christen gültige Wahrheit enthalten, die man in mehreren andern Stellen findet.) Im Ausspruch Jesu bey Matth. 9, 21. deutet auch der Zusammenhang darauf hin, daß die Vorschrift, von welcher die Frage ist, nicht zu den allgemeingültigen gehöre. Denn Jesus gab dem Jüngling auch die Vorschrift, ακολȣθει μοι nicht blos in dem Sinn: folge meinem Beyspiel, sondern im engern Sinn, sey ein beständiger Gesellschafter von mir, Zuhörer meiner Reden, Zuschauer meiner Thaten, um Verkündiger meiner Lehre und Geschichte zu werden. Jesus wollte den Jüngling in den engeren Kreis seiner Apostel aufnehmen, aber eben deßwegen sollte er auch dem Besitz seines Reichthums entsagen 2c. (Ob eine nicht allgemeingültige Vorschrift zu den individuellen, temporären oder lokalen gehöre, ist eine Frage, die für die christliche theologische Moral von keiner großen Erheblichkeit ist. Dieß muß beurtheilt werden, theils aus dem Zusammenhang und Inhalt der Vorschrift, theils aus der Vergleichung mit andern und aus andern historischen Datis.)

Der exegetische Beweis in Ansehung der, in Aussprüchen Jesu und der Apostel enthaltenen, Gebote der christlichen Moral muß so geführt werden, daß man das Allgemeingültige vom nicht Allgemeingültigen unterscheidet. Aber auch die particulargültigen Vorschriften können für die christliche Moral benuzt werden, wenn man den allgemeingültigen moralischen,

daben zu Grunde liegenden, Satz finden kann. Kann man ihn finden, so gehört er selbst zum Stoff der christlich-theologischen Moral. Z. B. 1 Cor. 11, 10. liegt augenscheinlich zunächst der allgemeingültige Satz zu Grund, man soll beym öffentlichen Gottesdienst in Absicht auf das Aeussere alles das sorgfältig vermeiden, was für ein Zeichen der Vernachläßigung moralischer Vorschriften gehalten wird. *)

II) Was den Gebrauch des Beyspiels Jesu in der christlich-theologischen Moral betrifft; so ist auch bey diesem eine Scheidung des Allgemein-moralischen von dem Lokalen, Temporären und Individuellen nöthig, nicht in Beziehung auf die Gesinnung Jesu, aber in Beziehung auf sein äusseres Leben. Nicht in Beziehung auf die Gesinnung Jesu. Denn die ganze Gesinnung Jesu ist Muster der Nachahmung für uns; jeder einzelne Zug seines heiligen Charakters und die schöne Harmonie aller einzelnen Tugenden bey ihm ist Muster für uns. Deßwegen stellt das N. T. auch das einemal die ganze Gesinnung Jesu, das anderemal eine einzelne Tugend desselben als Vorbild für uns auf. Phil. 2, 5. Joh. 15, 10. Eph. 5, 2. 1 Petr. 2, 21. f. 2c. Nur in Beziehung auf äussere Handlungen Jesu muß abgesondert werden das Allgemeinmoralische vom Nichtallgemeinmoralischen, das was Muster zur Nachahmung auch für uns ist, von dem was es nicht ist. Allerdings waren alle äußerliche Hand-

*) Erläutert kann die obige Bemerkung auch werden in Beziehung auf Apg. 15, 29. (vgl. 1 Cor. 10, 23. 32.) Matth. 19, 21. (Luc. 12, 33.) 1 Cor. 14, 27. ff. (vgl. v. 26. 33. 40.).

lungen Jesu, weil er der Heilige war, vollkommen gute, in allen Hinsichten mit dem göttlichen Willen übereinstimmende, Handlungen; (alle waren Offenbarungen eines innern göttlichen Lebens, alle Ausdruck eines heiligen Charakters.) Aber daraus folgt nicht, daß alle äussere Handlungen Jesu nach allen ihren Bestimmungen auch als Vorbild für uns angesehen werden dürfen. Es fällt schon bey dem ersten Blick auf gewisse äusserliche Thaten Jesu in die Augen, daß sie in gewissen Hinsichten nicht dazu geeignet sind, Gegenstand der Nachahmung für Christen überhaupt zu seyn. Es kommt darauf an, daß man dabey unterscheide das Lokale, Temporäre und Individuelle vom Allgemeinmoralischen, von dem, was auch wir als Beyspiel betrachten sollen. Abgesondert muß werden bey Jesu äußern Handlungen:

1) das Lokale und Temporäre. Jesus richtete sich in Absicht auf gleichgültige Dinge nach der Sitte seiner Zeit und seines Landes, z. B. in Absicht auf Kleidung. Wir würden aber dem Grundsatz, den Jesus bey solchen Handlungen befolgte, entgegenhandeln, wenn wir in unserer Lage in gleichgültigen Dingen uns nach dem bestimmen wollten, was zu Jesu Zeit in Palästina Sitte war. Wir handeln übereinstimmend mit jenem Grundsatz, wenn wir bey gleichgültigen Dingen uns nach dem richten, was in unserem Kreis der konventionelle Wohlstand fordert. Abgesondert muß werden bey äusseren Handlungen Jesu

2) das Individuelle. Zu diesem gehört:

a) das, was sich und inwiefern es sich unmittelbar auf den eigenthümlichen Auftrag bezog, den Je-

sus von seinem Vater erhalten hatte, und was und inwiefern es sich auf die besonderen Vorrechte gründete, die er als der höchste göttliche Gesandte, die er als Sohn Gottes besaß. Zu seinem eigenthümlichen, von seinem Vater ihm aufgetragenen, Beruf gehörte die Verwaltung seines öffentlichen Lehramts in Palästina. — Durch seine Lehre und durch seine Wunder sollte er seinen Vater verherrlichen. — Zu seiner eigenthümlichen Bestimmung gehörte seine freywillige Hingebung in den Tod für seine Brüder in dem von seinem Vater bestimmten Zeitpunct. Inwiefern nun dieser Tod Jesu, inwiefern die Geschäfte seines öffentlichen Lehramts ihren Grund hatten in der Eigenthümlichkeit seines Berufs, insofern können sie augenscheinlich nicht zu dem gehören, was Muster für seine Schüler, was Muster auch für uns seyn soll. Ebensowenig solche Handlungen, die Jesus nur darum verrichten konnte oder zu verrichten berechtigt war, weil er Sohn Gottes war. Eben dieß gilt auch

b) von allem dem in seinem äussern Leben, was als Mittel zur Ausführung seines besondern Zwecks diente, und insofern es dazu diente; z. B. seine freywillige Armuth hieng zusammen mit dem Zweck seines ausserordentlichen Lehramts, theils überhaupt betrachtet, theils in Beziehung auf die damaligen Umgebungen.*) Durch seine freywillige Armuth sollte er z. B. erweisen die Uneigennüzigkeit seiner Absichten, und insofern auch zur Bestätigung der Wahrheit seiner Lehre beytragen.

*) vergl. Töllners theologische Untersuchungen I. B. II. St. S. 296 f.

Jesus sollte die Tugend der Genügsamkeit, und der Gedult bey dem Mangel an zeitlichen Gütern, die er von seinen Schülern forderte, auch durch sein Beyspiel empfehlen; und auch in dieser Hinsicht war seine Armuth sehr zweckmäßig. Ueberdieß sollte er auch durch seine Armuth dem unter den Juden herrschenden Wahn entgegenwürken, Reiche seyen Gott wohlgefälliger als Arme; Reichthum sey Merkmal eines besonderen Wohlgefallens Gottes; auch sollte er dadurch den irdischen Hoffnungen und Wünschen seiner jüdischen Zeitgenossen in Beziehung auf das Reich des Messias entgegenwirken. vgl. Matth. 8, 19. 20. *) Seine freywillige Armuth hieng aber auch mit seiner Bestimmung zusammen, das Menschengeschlecht zu erlösen. Paulus sagt 2 Cor. 8, 9.: Er, der reich hätte seyn können, ist um unserer willen arm geworden ꝛc. Wenn man auch πτωχεια in einem weitern Sinn nimmt, so ist man doch berechtigt anzunehmen, daß auch die freywillige Armuth Jesu zu dem gehörte, wodurch wir reich werden sollen, zu dem, wovon hier die Rede ist — zu den Beschwerden gehörte, die er als Erlöser der Menschen tragen sollte.

Abzusondern ist auch das, was, blos als Mittel, auf Jesu eigenthümliche Bestimmung sich bezog;

c) endlich das, was lokal oder temporär und zugleich individuell war.

Ein Beyspiel einer solchen Handlung Jesu findet

---

*) Ebendarum wollten viele nicht seine Schüler werden oder bleiben, weil er ihre irrdische Neigungen nicht befriedigte; aber auch dadurch kündigte er sich als den wahren Messias an.

man Joh. 13, 1. ff., und die Belehrung, die Jesus über diese Handlung gab, ist zugleich Belehrung, wie solche Handlungen Jesu überhaupt angesehen werden sollen. Jesus wascht seinen Schülern die Füße, um ihnen ein Beyspiel zu geben. Diese Handlung hatte nun einerseits etwas Lokales und Temporäres, insofern das Fußwaschen damals in Palästina etwas gewöhnliches war; andererseits etwas Individuelles, insofern Jesus dabey den besondern Zweck hatte, eine gewisse Belehrung kurz vor seinem Tode durch eine symbolische Handlung dem Gemüth seiner Jünger recht tief einzuprägen; die Belehrung, die er Matth. 20, 28. so ausgedrückt hatte: der über alle andere sehr weit erhabene Mensch, der Messias, ist in die Welt gekommen, nicht um sich dienen zu lassen, sondern um andern zu dienen, vgl. Luc. 22, 27.; zugleich aber auch die moralische Belehrung, daß seine Schüler in Zukunft einander mit Bescheidenheit und in Liebe dienen, nicht darnach streben sollen, sich über einander zu erheben, daß sie durch Demuth und Liebe aufs innigste miteinander vereinigt werden sollen, alle belebt von Einem Geiste. In welchem Zeitpunkt konnte wohl eine solche Belehrung einen tieferen Eindruck auf das Gemüth seiner Schüler machen, als gerade im Zeitpunkt seiner Trennung von ihnen? Und wie konnte eine lebhaftere Vorstellung davon bey ihnen hervorgebracht werden, als durch eine, darauf sich beziehende, einfache, aber bedeutungsvolle symbolische Handlung?

Sondert man nun das Lokale, Temporäre und Individuelle in Absicht auf Jesu äussere Handlungen

ab, so bleibt das Allgemeinmoralische übrig. Eben daraus folgt aber auch, daß alle äusserliche Handlungen Jesu allerdings etwas enthalten, was als Vorbild für Christen überhaupt betrachtet werden soll. vgl. 1 Joh. 2, 6. Auch bey denjenigen Handlungen Jesu, die in Absicht auf gewisse lokale, temporäre und individuelle Bestimmungen nicht nachgeahmt werden sollen oder können, findet sich jederzeit ein gewisser allgemeingültiger Grundsaz, aus welchem sie hervorgiengen; oder jede der äussern Handlungen Jesu gehört zu einer Gattung von Handlungen, die auch von Christen überhaupt verrichtet werden sollen. *) Wenige Beyspiele mögen jene Bemerkung erläutern und bestätigen. Jesu freywilliger Tod gehört in Absicht auf seine individuelle Zwecke nicht zu dem, was Christen nachahmen können; aber in einer andern Hinsicht findet sich im lezten Leiden und in dem Tod Jesu allerdings etwas, was Vorbild für alle Christen seyn soll, die Gesinnung, die sich darin ausdrückt, die Grundsäze, die Jesus dabey befolgte. Freywillig übernahm Jesus solche Leiden, und einen solchen Tod, aus Liebe und Gehorsam gegen seinen Vater, aus Liebe gegen seine Brüder. So sollen auch wir das Härteste zu dulden bereitwillig seyn aus Liebe gegen Gott und unsere Brüder. Mit der standhaftesten Geduld und Sanftmuth, und mit einem unerschütterlichen Vertrauen auf seinen Vater ertrug Jesus das bitterste und peinvollste Leiden. Mit eben diesem Sinn sollen wir dulden, was wir nach Gottes Willen zu dulden haben. In

*) Ausführlich hat dieß Keil de exemplo Christi recte imitando Leipzig 1792. gezeigt.

diesen Hinsichten wird 1 Petr. 2, 21. ff. 1 Joh. 3, 16. Eph. 5, 2. das Leiden und der Tod Jesu als Beyspiel für uns vorgestellt.

Die wundervollen Thaten Jesu können in Absicht auf ihre wundervolle Beschaffenheit kein Gegenstand der Nachahmung seyn. Aber es liegt darin doch etwas, das für uns Beyspiel zur Nachahmung ist. Jesus befolgte gewisse Grundsätze dabey, die auch wir befolgen sollen. Er befolgte genau den Grundsatz, die in ihm wohnende göttliche Wunderkraft nur auf eine dem Willen Gottes vollkommen angemessene Art und nur unter solchen Umständen zu gebrauchen, in welchen die Aeusserung derselben Gottes Absichten entsprach. Nicht um leeres Staunen zu erregen, nicht um blosse Neugierde zu befriedigen, (vgl. Matth. 4, 7. vgl. v. 5. 6.) nicht um sich Ehre bey Menschen zu verschaffen, that er Wunder. Er hielt seine Wunderkraft zurück, wo die Verrichtung eines Wunders den Zwecken Gottes nicht angemessen gewesen wäre. Er verbot auch bisweilen Bekanntmachung seiner Wunder, wenn er wußte, daß dadurch nur irdische messianische Hoffnungen erregt werden würden, oder daß das Bekanntmachen für andere nur Veranlassung zu Lästerungen seiner Lehre und Wunderkraft seyn würde. Es offenbarte sich ferner in seinen Wundern ebensowohl eine göttliche Liebe, als eine göttliche Macht. Und in diesen Hinsichten hat Jesus auch durch seine wundervollen Handlungen uns ein Beyspiel gegeben. Freylich besitzen wir keine Kraft zur Hervorbringung von Wundern; aber doch gewisse Kräfte zu wirken ausser uns. In Absicht auf diese sollen wir uns ebenso wie Jesus ver-

halten: wir sollen vor allen, besonders von ausgezeichneten Kräften, die wir haben, immer nur einen solchen Gebrauch machen, wie Jesus; sie nicht gebrauchen, um zu glänzen und Aufsehen zu machen; wir sollen dabey uns einzig den Zweck vorsetzen, die Absichten dessen zu realisiren, dem wir diese Kräfte verdanken. Besonders sollen wir, nach dem Beyspiel Jesu, durch die Anwendung unserer Kräfte, Liebe gegen unsere Mitmenschen beweisen, und ihnen mit reinem Herzen dienen.

Jesus übernahm freywillige Armuth. Auch darin liegt etwas Allgemeinmoralisches. Die freywillige Armuth soll allerdings nicht gerade Muster der Nachahmung für uns seyn; aber auch wir sollen den allgemeinen Grundsatz zu dem unsrigen machen, der bey der freywilligen Armuth Jesu zum Grund lag. Auch wir sollen entschlossen seyn, alle Entsagungen uns gefallen zu lassen, die unser Beruf in der gegenwärtigen Welt fordert, ohne welche die Pflichten desselben nicht erfüllt werden könnten. — Auch in den lokalen temporären und individuellen Handlungen Jesu liegt also etwas Allgemeinmoralisches.

3) Alle Gebote der christlich-theologischen Moral müssen ferner in ihrem Zusammenhang mit einander selbst und mit den praktisch-theoretischen Lehren des Christenthums dargestellt werden.

Die Gebote, welche die christliche Sittenlehre enthält, stehen

1) miteinander selbst in Verbindung; und dieser Zusammenhang muß so vollständig als möglich dargelegt werden. Im Zusammenhang stehen

a) die speciellen mit den allgemeinen Geboten, die abgeleiteten mit den Fundamental-Geboten. Es muß also bemerkt werden, wie sie abgeleitet werden können.

b) Die specielle miteinander selbst: der Zusammenhang ist bald näher, bald entfernter.

2) Aber die christlich-theologische Moral soll auch die Verpflichtungs- und Beweg-Gründe, die in der Lehre Jesu und der Apostel enthalten sind, darstellen. Sie muß eben deßwegen auch die Gebote des Christenthums in ihrer engen Verbindung mit den praktisch-theoretischen Lehren der christlichen Dogmatik darstellen. Jesus und die Apostel selbst knüpfen an gewisse Dogmen öfters moralische Vorschriften an, und es ist überhaupt unstreitig ein Hauptzweck der theoretischen christlichen Religionslehre, die Bildung der Menschen für ein moralisches Reich Gottes, ihre Bildung nach dem höchsten Vorbild der Heiligkeit, zu befördern; daher muß auch die christliche Moral die enge Verbindung der theoretisch-christlichen Religionslehre, namentlich ihres Eigenthümlichen, mit den christlichen Geboten ins Licht setzen.

Schneidet man das Eigenthümliche des Christenthums weg, so lehrt man nicht die christliche Moral. Eben dieß ist ein Hauptvorzug des Christenthums, daß in gewißen eigenthümlichen Lehren eigenthümliche (sehr kräftige) Antriebe zu einem willigen Gehorsam gegen Gottes moralisches Gesetz liegen. Endlich

3) versteht es sich von selbst, daß in der christlichen Moral, wenn sie nicht eine bloße ungeordnete Sammlung seyn soll, auch ihre Sätze in logischer Ordnung

zusammen gestellt, und zu einem Ganzen vereinigt werden müßen. *) — Noch ist zu bemerken, wenn zu dem Zweck der christlichen Moral auch der apologetische gehört, so ist auch Vergleichung mit der Vernunft-Moral nöthig, aber nur eine solche, die auch ohne systematische Form im engern Sinn möglich ist. Absolut nothwendig ist es nicht, daß in der christlich-theologischen Moral die Uebereinstimmung des Inhalts der christlichen Sittenlehre mit der Vernunft dargethan werde, weil dieses Geschäft der Apologetik überlassen werden kann. Wenn aber auch der apologetische Zweck in der christlich-theologischen Moral berücksichtigt wird; so muß diese die Uebereinstimmung der Sittenlehre Jesu mit der Vernunft darthun; das heißt, sie muß in Ansehung des Positiven darthun, daß es in keinem erweislichen Widerspruch mit der Vernunftmoral — d. h. mit unwidersprechlichen moralischen Vernunftwahrheiten steht, und in Ansehung des Nichtpositiven, wenn und soweit es nöthig ist, die Uebereinstimmung mit der Vernunftmoral erweisen. Den Beweis vom lezteren zu geben, ist bey vielen Vorschriften unnöthig, weil er als bekannt vorausgesezt werden kann. Wenn aber auch ein Be-

*) Ein Anhang wird eine Beylage des sel. Verfs. geben, welche die beyden Fragen beantwortet: 1) Welcher allgemeine Grundsatz, oder welche allgemeinen Grundsätze der Vernunftmoral können gebraucht werden bey dem Beweise der Uebereinstimmung des nichtpositiven Theils der christlichen Sittenlehre mit der Vernunftmoral? — 2) wie kann in die christliche Sittenlehre (nach ihrem ganzen Umfang) Einheit gebracht werden? —

weis davon gegeben werden muß; so wird dazu, so wie auch zur Vertheidigung des Positiven der christlichen Moral, nur eine solche Vergleichung mit der Vernunftmoral erfordert, die statt findet ohne systematische Form im engern Sinn. Zur systematischen Form im weiteren Sinn gehört bey der christlich-theologischen Moral das, was im vorhergehenden in Beziehung auf die Form derselben als wesentlich angegeben wurde. Zur systematischen Form im engeren Sinn aber würde auch das erfordert, daß man entweder alle Sätze der christlichen Moral nur aus Einem höchsten Vernunft-Princip ableitete, oder daß man mit dem biblischen (oder exegetischen) Theil der christlich-theologischen Moral ein System der Vernunftmoral im engeren Sinn, d. h. ein solches verbände, in welchem alles auf Einen höchsten Grundsaz zurückgeführt würde; also daß man bey der Vergleichung des Inhalts der christlichen Moral mit der Vernunftmoral einen gewißen Saz als höchstes Princip der Vernunftmoral voraussezte, und gebrauchte. Das erstere ist mit dem Wesentlichen der Form, aber auch mit dem Inhalt der christlichen Moral nicht vereinbar. Nicht mit dem ersteren: dieß folgt aus dem vorhergehenden; Nicht mit ihrem Inhalt: weil sie auch positive Sätze und Bestimmungen enthält und voraussezt, die wir nicht aus einem höchsten Princip ableiten können. Das leztere findet allerdings statt, wenn man hinlänglich erweisen kann, daß man das höchste Princip, das man sucht, wenigstens den höchsten Beurtheilungs- oder Erkennungs-Grundsaz gefunden habe. Aber es ist in Hinsicht auf den apologetischen Zweck durchaus

nicht nothwendig, bey der Vergleichung der christlichen Moral mit der Vernunftmoral irgend einen Satz als das höchste Princip, wenigstens als das höchste Beurtheilungs- oder Erkennungs-Princip, der Vernunftmoral anzunehmen und zum Grund zu legen. Dieß kann im allgemeinen auf folgende Art erwiesen werden:

1) Man kann, ohne über die Frage zu entscheiden, welches Princip an sich das höchste der Vernunftmoral sey, die Einstimmung der christlichen Moral mit der Vernunftmoral durch eine disjunctive Schlußart erweisen, man kann nemlich den Beweis in dieser Form geben: Entweder ist der Grundsatz A. oder B. oder C. ꝛc. der höchste. Nun stehen aber mit jedem dieser Grundsätze, vorausgesezt nemlich, daß es wahre Grundsätze sind, die Sätze der christlichen Moral im Verhältniß der Einstimmung oder des Nichtwiderspruchs. Welchen von jenen Grundsätzen also man als den höchsten annehmen mag, so ist der Inhalt der christlichen Moral vereinbar mit der Vernunftmoral. Es ist offenbar gegen diese Schlußart nichts einzuwenden, der Beweis ist vollständig, und man sezt dabey nicht voraus, dieser oder jener Grundsatz sey der höchste.

2) Aber man kann auf eine andere Art verfahren. Man soll die Einstimmung des Nichtpositiven mit der Vernunftmoral, und dann das darthun, daß das Positive nicht in erweislichem Widerspruch mit der Vernunftmoral stehe. Für den ersten Zweck sind vollkommen hinlänglich solche mehr oder weniger allgemeine moralische Sätze, die unmittelbar evident sind, die als wahr erkennbar sind und erkannt werden, ohne daß

man nöthig hat, sie von einem höchsten Princip abzuleiten, die vielmehr selbst Prüfsteine sind, ob ein gewißes Princip das höchste der Moral sey. Vermittelst solcher Sätze kann leicht die Einstimmung der nichtpositiven Fundamentalsätze des Christenthums mit der Vernunftmoral erwiesen werden. Ist diese erwiesen, so ist eben dadurch auch erwiesen, daß die speciellen nichtpositiven Vorschriften des Christenthums, inwiefern (oder soweit) sie sich auf jene gründen, mit der Vernunftmoral einstimmen. Aber auch diejenige Sätze, die man bey der Ableitung nichtpositiver specieller Gebote von gewissen Fundamental-Sätzen der christlichen Moral zu Hülfe nehmen muß, sind als wahr erkennbar, ohne daß man nöthig hat, sie aus einem höchsten Princip herzuleiten, also ohne daß man nöthig hat darüber zu entscheiden, welcher Grundsatz (in irgend einem Sinn) der höchste der Vernunftmoral sey. — Bey vielen, speciellen Vorschriften der christlichen Moral bedarf man aber nicht einmal einer Ableitung von einem allgemeineren Satz, um sich von der Einstimmung derselben mit der Vernunftmoral zu versichern, weil sie identisch sind mit gewißen speciellen moralischen Aussprüchen der Vernunft oder des Gewissens, die an sich einleuchtend sind, die wir als wahr anerkennen müssen, ohne daß wir nöthig haben, sie aus einem höheren Grundsatz abzuleiten. (Z. B. das Gebot, uns aller Ungerechtigkeit gegen andere zu enthalten ꝛc.). Was ferner den Beweis betrifft, daß das Positive nicht im Widerspruch stehe mit der Vernunftmoral, so ist auch in dieser Beziehung Entscheidung der Frage über das höchste Princip der

Vernunftmoral keineswegs nothwendig, denn jener Zweck wird vollkommen erreicht, wenn man erweist, daß das Positive mit keinem der moralischen Säße, die unstreitig zur Vernunftmoral gehören, oder daß es mit keinem ihrer höchsten Grundsäße im Widerspruch stehe. (Ist das Lezte erwiesen, so ist es auch das Erste. Denn dadurch wird erwiesen, es widerstreite keinem der Säze, woraus alle übrige Säze der Vernunftmoral abgeleitet werden können, also erwiesen, daß das Positive nicht widerspreche irgend einem der Säze der Vernunftmoral.) Dieß kann aber geleistet werden, ohne daß man bestimmt, ob dieser oder jener Grundsaß als absolut oder comparativ höchster Grundsaß in irgend einem Sinn zu betrachten sey? Der apologetische Zweck fordert nur eine solche Vergleichung der christlichen Moral mit der Vernunftmoral, die statt findet, ohne daß man über die Frage von dem höchsten Princip der Vernunftmoral (in irgend einem Sinn) entscheidet. Die Beantwortung dieser Frage ist aber auch ganz unnöthig für den Hauptzweck der christlichen Moral, der nicht spekulativ, sondern durchaus praktisch ist. Dieser kann erreicht werden ohne Entscheidung über jene Frage. — Uebrigens wird dadurch der verhältnißmäßige Werth der Untersuchung über das höchste Princip keineswegs geläugnet. Nur das folgt daraus: daß die christlich-theologische Moral ihre Zwecke erreichen könne, ohne die Lösung einer philosophischen Aufgabe vorauszusetzen, in Beziehung auf welche es zweifelhaft ist, nicht nur ob sie schon befriedigend gelöst sey, sondern auch ob sie von uns, im gegenwärtigen Leben schon, vollkommen gelöst werden könne. Es ist nem-

lich noch nicht auf eine ganz genügende Art erwiesen worden, daß irgend eines der bisher aufgestellten Principien der Vernunftmoral das höchste, für menschliche Geister denkbare, oder auch nur das höchste, in der gegenwärtigen Periode unsers Daseyns für uns erreichbare sey. Es kann gar nicht erwiesen werden, daß wir (Menschen) zu dem absoluthöchsten Grundsatz der Moral (in irgend einem Sinn) hinaufsteigen können. Aber auch das ist unerweislich, daß wir im gegenwärtigen Leben das höchste, für Wesen von unserer Art denkbare, Princip der Moral erreichen können.*) Will man denn doch bey der Vergleichung der christlichen Moral mit der Vernunftmoral, irgend einen allgemeinen Satz (als das höchste in einem beschränkteren Sinn, als es von manchen genommen wird —) als das comparativ-höchste Princip zu

*) Das Interesse, welches zu der Untersuchung über das höchste Princip der Moral antreibt, ist kein anderes, als das, welches aus dem Streben der Vernunft nach Einheit hervorgeht. Aus diesem Streben aber kann in keinem Falle geschlossen werden, daß diese Idee von uns schon in der gegenwärtigen Periode unsers Daseyns realisirt werden könne. Oder ist denn jener Trieb der Vernunft unzweckmäßig, wenn diese Idee erst in einer künftigen vollkommenern Periode vollkommen realisirt werden kann? Für die gegenwärtige Periode hat er den Nutzen, daß er zu Untersuchungen reizt, die einen mehr oder minder großen verhältnißmäßigen Werth haben. Dieß gilt auch für theoretische Systeme. Noch kein Philosoph hat erwiesen, daß wir mehr besitzen, als Fragmente eines wahren Systems, und für jezt mehr nöthig haben.

Grund legen, so ist von selbst klar, daß man einen solchen wählen muß, der an sich wahr ist, aus welchem alle übrige Sätze der Vernunftmoral durch richtige Folgerung ganz ungezwungen hergeleitet werden können, und der nicht irgend einem andern moralischen Grundsatz untergeordnet ist. Wenn man aber auch diese Regel befolgt, so wird es, wenn man von Einem höchsten Princip ausgeht, doch nicht sehr leicht seyn zu verhüten, daß nicht eine gewisse Einseitigkeit in die christliche Moral gebracht werde, die mit ihrem Geiste nicht harmonirt. Ein Grundsatz kann an sich ganz wahr, keinem andern bekannten untergeordnet, und zugleich zulänglich seyn zu dem Zweck, alle übrige Sätze der Vernunftmoral daraus richtig abzuleiten; aber er kann zugleich so beschaffen seyn, daß man daraus nicht in Beziehung auf alle Pflichten gerade den nächsten, oder den vollständigen Grund derselben ableiten kann. Ist dieß der Fall, so wird durch ein solches Princip unvermeidlich eine gewiße Einseitigkeit in die christliche Moral gebracht, die man vermeiden muß.

§. 3.

Aus der gegebenen Bestimmung des Begriffs der christlichtheologischen Moral läßt sich zum Theil ableiten, wodurch sie sich von der christlichen Dogmatik und von der philosophischen Moral im allgemeinen unterscheide, welche Hülfskenntnisse zum Studium derselben erfordert werden, und welche Regeln man dabey zu befolgen habe. Es läßt sich

1) aus jenem Begriff ableiten, inwiefern sie im allgemeinen von der christlichen Dogmatik und von der philosophischen Moral sich unterscheide. Mit der christ-

lichen Dogmatik hat sie das gemein, daß sie aus derselben Erkenntnißquelle geschöpft wird. Die Erkenntnißquelle beyder ist die Offenbarung, die Gott uns durch Jesum und seine Apostel mitgetheilt hat. Der Grund des Fürwahrhaltens ihres Inhalts ist das göttliche Ansehen Jesu und seiner Apostel. Ueberdieß sezt die christliche Moral den Inhalt der Dogmatik voraus, besonders gewiße Säze, die in näherer Beziehung zum Praktischen stehen. Sie unterscheidet sich aber von dieser durch folgendes Merkmal: Die christliche Dogmatik hat den Zweck, den theoretischen Theil der christlichen Religion bestimmt darzustellen, und aus der Lehre Jesu und der Apostel zu erweisen und zu vertheidigen. Die Moral dagegen soll den moralischpraktischen Theil der Lehre Jesu bestimmt darstellen, erweisen und entwickeln; und diejenigen Säze, die sie aus der Dogmatik entlehnt, hat sie nicht näher zu bestimmen oder zu beweisen, sondern nur moralischpraktisch anzuwenden, nicht an sich zu betrachten, sondern nach ihrem Verhältniß zum religiösmoralischen Zweck, als Verpflichtungs- oder Aufmunterungsgründe zur Befolgung der Vorschriften der Sittenlehre Jesu und der Apostel.

Was das Verhältniß der christlichtheologischen Moral zur Vernunftmoral (oder zu einer, die ächte Vernunftmoral enthaltenden, philosophischen Moral) betrifft; so hat sie zwar den bey weitem grösten Theil ihrer Vorschriften gemein mit der Vernunftmoral; aber sie unterscheidet sich von dieser (nach der §. 1. gegebenen Bestimmung ihres Begriffs)

1) dadurch, daß sie eine andere Erkenntniß-

quelle hat, ein anderes Erkenntnißprincip, als die Vernunftmoral, nämlich die christliche Offenbarung, oder die Belehrungen, die uns Gott durch Jesum und seine Gesandte mitgetheilt hat, so wie wir sie theils in ihren Vorträgen, theils in der Geschichte des Lebens Jesu finden. Die Beweise für die Sätze der christlichen Moral müssen eben darum aus der Lehre Jesu und der Apostel und aus der Geschichte Jesu genommen werden. In dieser Beziehung ist das eigenthümliche Princip der christlichen Moral dieses: Befolge den durch Jesum von Gott uns bekannt gemachten Willen Gottes. Diesem liegt zu Grunde der Grundsatz: befolge den Willen Gottes; ein Grundsatz, dessen Wahrheit, bey der Voraussetzung eines richtigen (eines mit der christlichen Lehre übereinstimmenden) Begriffs von Gott, vernünftigerweise nicht bezweifelt werden kann, — dessen Wahrheit sehr einleuchtend ist, wie auch immer die Frage von dem höchsten Princip der Vernunftmoral zu beantworten seyn mag, denn der Wille Gottes ist der Wille unsers allervollkommensten Gesetzgebers; es ist der Willen dessen, in welchem sich die vollkommenste Heiligkeit des Willens mit der vollkommensten Erkenntniß vereinigt, und der eben darum nur das wollen und uns gebieten kann, was der Regel der Heiligkeit und der höchsten Weisheit vollkommen angemessen ist, — nur das uns gebieten kann, was an sich dazu geeignet ist, ein Gegenstand des Sollens für uns zu seyn, (was an sich gut ist) oder ein zuverläßiges Mittel dazu (zu dem an sich Guten) oder beydes zugleich ist. Eben der Grundsatz: Befolge den Willen Got-

tes, enthält überdieß den lezten für uns denkbaren Grund der Verpflichtung zur Befolgung aller derjenigen Gebote, die ohne Offenbarung (im engeren Sinn), für uns erkennbar sind. In dem Grundsatz aber: befolge den durch Jesum bekanntgemachten Willen Gottes, ist auch der enthalten: folge dem Beyspiel Jesu; denn dieses gehört selbst zu dem, wodurch uns Gott seinen Willen bekannt machte. Durch die Beweise, die der christlichen Moral eigen sind, werden übrigens andere keineswegs ausgeschlossen, die aus bloßen Vernunftgrundsätzen genommen sind. Man kann beyde schicklich verbinden. Mit diesem ersten Unterscheidungsmerkmal steht

2) ein anderes in genauer Verbindung, daß nämlich die christlichtheologische Moral auch ihrem Inhalt nach etwas Eigenes hat. Sie hat nämlich deßwegen auch ihrem Inhalt nach etwas eigenes, weil die göttliche Lehre Jesu und der Apostel, aus welcher der Inhalt der christlichtheologischen Moral genommen werden muß, mehrere eigenthümliche, ausserhalb der Grenzen der bloßen Vernunft liegende, Wahrheiten enthält, die theils mittelbar, theils unmittelbar praktisch sind. Die christlichtheologische Moral hat etwas eigenes

a) in Beziehung auf die Beweggründe, von welchen sie Gebrauch macht. Sie verbindet nämlich mit ihren Vorschriften auch die eigenthümlichen practischtheoretischen Wahrheiten des Christenthums, in welchen gewiße eigenthümliche Antriebe zur Erfüllung der Pflichten überhaupt oder gewißer besonderer Pflichten liegen. — Wahrheiten, die unmittelbar oder

mittelbar zur Beförderung der Würksamkeit der Achtung für die Gebote Gottes und Jesu, der Willigkeit zur Befolgung derselben, und eines standhaften Muths bey allen Schwierigkeiten, mit denen man dabey zu kämpfen hat, beytragen.

b) In Ansehung der Vorschriften selbst. Wenn man den Begriff von einer geoffenbarten oder durch Offenbarung bestätigten Sittenlehre blos im Allgemeinen denkt, so kann man sich eine solche allerdings als möglich denken, die zwar eigene Motive, aber keine eigene Vorschriften enthält. Aber die christliche Moral enthält wirklich auch einige, obgleich wenige, eigenthümliche Gebote oder positive Vorschriften. Hier mögen nun einige allgemeine Bemerkungen über positive göttliche Vorschriften gegeben, und dann auf die christliche Moral angewendet werden. Der Ausdruck: Positive Vorschrift, kann in Beziehung auf geoffenbarte Moral verschieden genommen werden. Man kann nämlich den Ausdruck: Positiv, wenn von göttlichen Vorschriften die Rede ist, entweder nur auf die Art der Bekanntmachung oder auch auf den Inhalt beziehen. Im erstern Fall sind alle Vorschriften, die eine geoffenbarte Lehre enthält, positiv, insofern sie von Gott durch übernatürliche Veranstaltung bekannt gemacht, und durch ausserordentliche Würkungen beglaubigt worden sind. Gewöhnlich aber versteht man durch positive göttliche Vorschriften, solche, die es auch dem Inhalt nach sind. Und in diesem Sinn ist hier von positiven Geboten der christlichen Moral die Rede. Man kann sich

1) solche Vorschriften denken, die nur relativ-positiv sind. Dieß sind solche, welche zwar an sich, schon im gegenwärtigen Zustand, durch bloße Vernunft als verpflichtend erkennbar sind, aber doch von einem Theil der Menschen (auch solcher, die zur christlichen Kirche gehören), nicht durch bloße Vernunft wirklich als verbindlich erkannt werden, oder erkannt werden können. Die Vernunftmoral enthält wohl mehr als eine specielle Vorschrift, die, ohne Offenbarung, für manche Menschen nicht einleuchtend ist, weil sie den Zusammenhang derselben mit dem allgemeineren moralischen Satz nicht einsehen, aus welchem sie folgt. Aber es giebt auch

2) Solche göttliche Vorschriften, die man absolutpositive nennen kann (und von solchen ist hier die Frage), d. h. solche, die im gegenwärtigen Zustand der Menschheit für Menschen überhaupt durch bloße Vernunft (oder ohne Offenbarung) nicht als verpflichtend erkennbar sind. Wenn eine Offenbarung solche Vorschriften enthält, so können es freylich nicht solche seyn, die überall keinen (zulänglichen) Grund haben, sich auf keine Regel der Weisheit gründen; auch nicht solche, die mit dem absoluthöchsten Grundsatz der Moral, oder mit irgend einem Gebot des in unser Herz geschriebenen Gesetzes im Widerspruch stehen. Das Erstere und das Leztere folgt nothwendig daraus, daß sie nach der Voraussetzung Vorschriften sind, die Gott bekannt gemacht hat. Denn wenn sie von Gott herkommen, so sind sie Vorschriften des Allweisen, und können also nicht solche Vorschriften seyn, bey welchen eine blinde, nicht

durch Regeln der (höchsten) Weisheit geleitete, Willkühr zum Grunde liegt. Wenn sie von Gott herkommen, so sind sie Gebote eben desselben allervollkommensten Geistes, der Urheber unsers Gewissens und unserer Vernunft ist, und können also nicht im Widerspruch stehen mit dem in unser Herz geschriebenen Gesetz (Röm. 2, 14. 15.). Was uns Gott durch äussere Thatsachen offenbarte, kann nicht unvereinbar seyn mit dem, was er durch unsere moralische und vernünftige Natur uns bekannt macht. Wie laßen sich nun Vorschriften dieser Art denken? Es sollen Vorschriften seyn, die für Menschen überhaupt durch bloße Vernunft oder ohne Offenbarung nicht als verpflichtend erkennbar sind, und die mit dem absoluthöchsten Grundsatz der Moral übereinstimmen, und mit keinem unwidersprechlichen moralischen Satz im Widerspruch stehen. Wie läßt sich ihre Beschaffenheit im Allgemeinen denken? Es läßt sich eine zweyfache Gattung denken. Es können

1) solche seyn, deren Grund unsere Vernunft, im gegenwärtigen Leben wenigstens, gar nicht einsehen kann, auch nicht durch Hülfe der, uns gegebenen, Offenbarung;

2) solche, deren Grund wir entweder zum Theil oder auch ganz einsehen können, aber nur unter Voraussetzung gewißer Sätze, die uns die Offenbarung mittheilt, und die nur durch Offenbarung für uns erkennbar sind. Es lassen sich

1) solche Vorschriften denken, von welchen unsere Vernunft (im gegenwärtigen Leben wenigstens) den Grund gar nicht einsehen kann, selbst nicht durch Hülfe der Offenbarung. Dieß würde

a) unstreitig der Fall seyn, wenn eine gewiße positive Vorschrift nur aus einem solchen moralischen Princip abgeleitet werden könnte, das für unsere gegenwärtige Einsichten zu tief läge, oder das höher wäre als alle (überhaupt oder wenigstens im gegenwärtigen Leben) für uns erkennbare moralische Grundsätze. Man kann es nämlich wenigstens

1) auf keinen Fall als unmöglich annehmen, daß es wirklich ein Princip der Moral gebe, welches höher ist, als die uns bekannten, und (im gegenwärtigen Leben) erkennbaren, daß das absoluthöchste Princip aller Moral uns, gegenwärtig wenigstens, schlechthin unbekannt und für uns unerforschbar sey, daß es außerhalb der Grenzen unserer Vernunft, wenigstens im jetzigen Zustand, liege. Widerlegen läßt sich diese Voraussetzung auf keine Art, auch hat sie nicht die mindeste Bedenklichkeit in Beziehung auf die Sätze der Moral, die wir wirklich besitzen. Man hat ganz keine Ursache zu besorgen, durch jene Voraussetzung möchte die Vernunftmoral selbst zweifelhaft werden. Wenn man annimmt, das absoluthöchste moralische Princip sey noch nicht von uns erreicht; und, in der gegenwärtigen Periode unsers Daseyns wenigstens, für uns nicht erreichbar, so muß man zugleich annehmen, es sey so beschaffen, daß es mit allen für uns erkennbaren moralischen Grundsätzen in Uebereinstimmung, nicht im Widerspruch stehe, daß diese nichts seyen als Folgerungen aus jenem absoluthöchsten Princip. Ist aber dieß; so kann bey jener Voraussetzung keiner der moralischen Sätze unserer Vernunftmoral auch nur das Mindeste von seiner Gewißheit verlieren.

Nähme man an, das höchste Princip der Geometrie sey uns noch unbekannt, alle Axiome dieser Wissenschaft seyen gegründet in einem noch unbekannten höchsten Grundsaß; würde denn dadurch irgend ein Saß der Geometrie nur im mindesten zweifelhaft gemacht; müßte man nicht zugleich voraussetzen, aus jenem höchsten Princip können alle uns bekannte Säße der Geometrie abgleitet werden, und wenn einige noch unbekannte aus jenem Princip gefolgert werden können, so können es nur solche seyn, die mit den bekannten in ganz keinem Widerspruch stehen? (Gibt es nun ein solches unbekanntes Moralprincip, so ist dieses das höchste und keines der Principien der Philosophie.) Man kann aber auch

2) nicht beweisen, es sey unmöglich, daß es solche Vorschriften gebe, die nur aus jenem absoluthöchsten Princip hergeleitet werden können. Ist aber das Leztere und das Erstere nicht unmöglich, so kann es auch Vorschriften in einer geoffenbarten Moral geben, die ebendeßwegen nicht durch bloße Vernunft erkannt werden können, weil man sie nur aus dem absoluthöchsten, uns unbekannten, Princip ableiten kann.

b) Aber auch abgesehen davon, lassen sich positive Vorschriften denken, deren Grund unsere Vernunft nicht einsehen kann, auch nicht durch Hülfe der uns gegebenen Offenbarung. Eine Vorschrift kann nämlich sich zwar gründen auf einen uns bekannten oder für uns erkennbaren moralischen Grundsaß, aber gleichwohl daraus von uns nicht abgeleitet werden können, weil zur Ableitung gewiße uns unbekannte — auch durch die Offenbarung uns nicht mitgetheilte Data er-

fordert werden; z. B. der Grund einer Vorschrift könnte in ihrem Verhältniß zum Besten der Welt oder zu unserer künftigen Bestimmung liegen. Aber um die Vorschrift daraus ableiten zu können, müßten wir einsehen, warum oder inwiefern sie mit dem Besten der Welt oder mit unserer Bestimmung für das überirdische Reich Gottes zusammenhänge. Wüßten wir diesen Zusammenhang nicht, so wäre die Vorschrift zwar wirklich auf ein uns bekanntes moralisches Princip gegründet, könnte aber doch von uns nicht daraus abgeleitet werden. Es ist klar, daß Gott der Regel der Heiligkeit und der höchsten Weisheit gemäß uns eine gewisse Gesinnung oder eine gewisse Art zu handeln, zur Pflicht machen kann, die erforderlich ist zum Besten der Welt, oder, zu unserer künftigen Bestimmung. Aber kann denn nicht das Verhältniß derselben zu diesem Zweck nur Gott bekannt seyn, wenigstens uns im gegenwärtigen Zustand unbekannt seyn? Es giebt aber auch

2) noch eine andere Gattung positiver Vorschriften, solche, deren Grund, oder Einstimmung mit einem uns bekannten moralischen Grundsatz, wir zum Theil oder ganz, aber nur unter Voraussetzung gewisser (geoffenbarter) Sätze, die nur durch Offenbarung für uns erkennbar sind, einsehen können. Die Offenbarung kann uns z. B. mit Eigenschaften und Verhältnissen eines Wesens gegen uns bekannt machen, die wir durch bloße Vernunft nicht erforschen können. Und daraus können sich Pflichten ergeben, die, bey der Voraussetzung jener Belehrungen, aus einem für uns erkennbaren moralischen Grundsatz abgeleitet wer-

den können. Aber auch der Fall ist möglich, daß wir aus gewißen Lehren, die wir aus der Offenbarung schöpfen, den Grund einer Vorschrift, nicht in Ansehung aller, aber doch in Ansehung gewisser Bestimmungen derselben, erkennen können. In beyden Fällen sind die Vorschriften anders beschaffen als die der ersten Gattung. Alle bisher erwähnte Arten von positiven Geboten aber sind solche, die mit keinem für uns erkennbaren moralischen Grundsaß im Widerspruch stehen.

Die Anwendung auf die positive christliche Vorschriften kann jezt nur im Allgemeinen gemacht werden. Zu diesen Vorschriften gehören vorzüglich diejenigen, die sich auf

1) die Pflichten gegen Christum beziehen;

2) die Anordnung gewisser heiliger Religionsgebräuche. Die ersten gehören zu der Classe der Vorschriften, die wir selbst aus einem uns bekannten moralischen Grundsaß, aber nur unter Voraussetzung geoffenbarter Säße, herleiten können. Denn sobald man die theoretische Lehre von der eigenthümlichen Bestimmung, Würde rc. Jesu voraussezt, so lassen sich daraus vermittelst eines bekannten moralischen Grundsatzes die Hauptpflichten ableiten, die wir Christo schuldig sind; aber die Lehren, die man voraussetzen muß, können wir nur aus der Offenbarung erkennen. Wir können, was das zweyte betrifft, einsehen, daß Taufe and Abendmahl sehr zweckmäßige Mittel zur Erhaltung des Christenthums und zur Förderung der christlichreligiösen Moralität und der religiösen Moralität überhaupt sind; aber man muß dabey voraussе-

zen, daß die Sätze, auf welche sich Taufe und Abendmahl beziehen, geoffenbarte seyen. Und, auch bey der Voraussetzung dieser Sätze, sind wir nicht vermögend, den Grund jener Vorschriften, in Ansehung aller ihrer Bestimmungen, einzusehen oder zu erforschen.

Die positiven Vorschriften des Christenthums sind zwar allerdings für Christen überhaupt gültig, aber sie sind auch nur für diejenigen verpflichtend, denen es nicht an Fähigkeit und Gelegenheit fehlt, schon im gegenwärtigen Leben das Christenthum hinlänglich kennen zu lernen. So viel über den Unterschied der christlichen und Vernunft-Moral.

Aus der Bestimmung des Begriffs der christlich-theologischen Moral ergiebt sich ferner, welche Hülfskenntnisse zu ihrem Studium erfordert werden, und welche Regeln man dabey zu beobachten habe.

Die Hülfskenntnisse lassen sich leicht bestimmen, durch das, was über Form und Inhalt der christlich-theologischen Moral gesagt wurde. Es gehören dazu

I) theologische Hülfskenntnisse. 1) Man soll ihre Sätze durch richtige Erklärung herleiten, aus der Lehre Jesu und der Apostel. Also werden zum Studium der Moral vor allem andern exegetische Kenntnisse erfordert. Mit diesen aber stehen kritische in Verbindung. Auch zu einem gründlichen Studium der christlichtheologischen Moral wird daher, zwar nicht eine vollständige Kenntniß der Kritik, aber doch zweckmäßiger Gebrauch einer guten kritischen Ausgabe des N. Test., und zugleich Kenntniß der Grundsätze, nach welchen Lesearten beurtheilt werden sollen, und Fähigkeit, eine richtige Anwendung da-

von zu machen, erfordert. Aber dieß ist auch nur deßwegen nöthig, weil man die christlichtheologische Moral nicht gründlich studiren kann, ohne auch darüber urtheilen zu können, warum bey der einen Stelle die Leseart, deren Aechtheit man annimmt, für ächt zu halten sey, warum bey einer andern Stelle eine Leseart einer andern gleich zu setzen sey. Nimmt man keine Rücksicht auf die Erfordernisse eines gründlichen Studiums; so ist freylich Kenntniß und eigener Gebrauch kritischer Grundsätze nicht nothwendig, um die christliche Moral aus dem N. T. abzuleiten. Denn auch bey denjenigen moralischen Stellen, bey welchen die Verschiedenheit der Leseart am bedeutendsten zu seyn scheint, ist doch keine der verschiedenen Lesearten so beschaffen, daß durch dieselbe an dem Inhalt der Moral etwas geändert wird. Es giebt nur zwey moralische Stellen des N. T., bey welchen die Verschiedenheit der Leseart sehr bedeutend zu seyn scheint, nämlich Matth. 5, 22. und Joh. 7, 8. Aber es läßt sich leicht darthun, daß es in Rücksicht auf den Inhalt nicht sehr bedeutend ist, welche Leseart man wählt. Bey Matth. 5, 22. fragt es sich: soll man εικη lesen, oder εικη weg lassen? Das erstere möchte wohl etwas wahrscheinlicher seyn, als das leztere. Allein in Rücksicht auf das moralische Resultat ist es in der Hauptsache gleichgültig, welche Leseart man annimmt. Sezt man auch voraus, εικη sey wegzulassen, so enthält doch v. 22. nur das Verbot eines fehlerhaften Zorns, οργιζεσθαι ist dann in einem emphatischen Sinn zu nehmen, wie es Paulus Eph. 4, 31. nimmt, denn daß Paulus in dieser Stelle nicht jede

Art von Zorn für sündlich erklären wollte, folgt aus v. 26. — Ὀργη muß also v. 31. in dem Sinn genommen werden, in welchem es schon an sich selbst etwas fehlerhaftes ist. Eben so ist es auch Matth. 5, 22. zu nehmen, wenn man das εἰκη wegläßt. Ebendieß gilt in Absicht auf Joh. 7, 8. — eine Stelle, die in Beziehung auf das Beyspiel Jesu wichtig ist. vergl. v. 10. Sollte wohl Jesus v. 8. wissentlich eine Unwahrheit gesagt haben? Allein dieser Verdacht läßt sich leicht entfernen, man mag v. 8. lesen ὀυκ ἀναβαινω, oder ὀυπω ἀναβ. Die leztere Lesart drückt in jedem Fall den wahren Sinn aus; ob sie aber die ächte sey, ist sehr zweifelhaft. Man kann vermuthen, sie sey ursprünglich eine an den Rand gesezte Erklärung des ὀυκ gewesen, und dann in den Text aufgenommen worden. Liest man aber auch ὀυκ ἀναβαινω, so ist denn doch der Sinn derselbe, wie bey der Leseart ὀυπω; Ὀυκ ist wohl hier eben soviel als ὀυπω. Denn auch diese Bedeutung hat ὀυκ erweislich im N. Testament. Joh. 6, 17. Marc. 7, 18. vgl. mit Matth. 15, 17. (und nach der einen Leseart, Offenb. 17, 12.) Ueberdieß kann man auch bey der gewöhnlichen Bedeutung von ὀυκ das ἀναβαινω in der Bedeutung des Präsens nehmen, ich gehe jezt nicht ꝛc. *)

2) Es gehört hieher, Kenntniß der Dogmatik, die in Verbindung mit der Moral steht.

II) Nichttheologische Hülfskenntnisse. Man braucht oft zur Vervollständigung der christlichen Moral auch Vernunft- und Erfahrungswahrheiten; man

---

*) cf. Storr opusc: Vol. III. p. 244. s.

hat sie öfters gegen Angriffe zu vertheidigen, oder ihre Einstimmung mit der Vernunftmoral darzuthun. In beyden Rücksichten ist für das Studium der christlichen Moral sehr wichtig eine möglichst deutliche Kenntniß der Vernunftmoral, (Kenntniß der philosophischen Moral — einer solchen nämlich, in welcher die Vernunftmoral richtig dargestellt wird,) und Kenntniß der praktischen Psychologie, Menschen- und Herzens-Kenntniß. Leztere aber wird eben nicht am sichersten durch Compendien der Psychologie erworben; eine nähere und sicherere Quelle liegt in den Beobachtungen über uns und andere; und da die Beobachtungen, die wir selbst unmittelbar machen können, sehr beschränkt sind: so muß man damit die von andern mitgetheilten Beobachtungen, und das Studium der Geschichte verbinden. In dieser Hinsicht besonders ist Studium der Geschichte sehr wichtig für die Moral. Vorzüglich brauchbar sind in Beziehung auf Menschenkenntniß, Selbstbekenntnisse und Biographien, wenn sie den Charakter der Glaubwürdigkeit haben, und von genauen feinen Beobachtern des menschlichen Herzens verfaßt sind.

Was endlich die Regeln beym Studium der christlichen Moral betrifft, so giebt es wissenschaftliche und moralische. Jene lassen sich leicht ableiten aus dem, was über Inhalt und Form der Moral bemerkt wurde.

I) Vorbereitend zum Studium der christlichtheologischen Moral ist Sammlung der Hülfskenntnisse in einem solchen Grad, der zulänglich ist, um jenes Studium mit Erfolg anzufangen. Erweiterung und Ver-

vollkommnung jener Kenntnisse kann und soll mit diesem Studium gleichzeitig verbunden werden.

II) Diejenigen wissenschaftlichen Regeln, deren Befolgung unmittelbar zum Studium der christlichtheologischen Moral erfordert wird, lassen sich alle auf zwey zurück führen:

1) Man benutze zweckmäßig die Hauptquelle der christlichen Moral.

2) Man mache einen zweckmäßigen Gebrauch von literarischen Hülfsmitteln. Was Nro. 1. betrifft, so ist die Erläuterung davon enthalten in dem, was über die Form der christlichtheologischen Moral gesagt wurde. Was Nro. 2. betrifft, so sind diese Hülfsmittel von doppelter Art. Es giebt

a) exegetische,

b) solche, die sich unmittelbar auf die christliche Moral beziehen. Von jenen braucht nicht gesprochen zu werden, es sind keine andere als Commentare über das N. Test. oder Abhandlungen, in welchen einzelne moralische Abschnitte oder Stellen erklärt werden. In unmittelbarer näherer Beziehung mit der Moral stehen diejenigen, in welchen die christliche Moral selbst entweder ganz oder theilweise dargestellt ist. Schriften von der l e z t e n Art werden in der Folge gelegenheitlich angeführt werden. Zu denen von der ersten Art gehören diejenigen, die man Lehrbücher nennt, Systeme und Compendien der christlichen Moral. Ich will nur einige vorzüglich zu empfehlende nennen, auf welche in der Folge bisweilen verwiesen werden muß.

1) R e i n h a r d s System der christlichen Moral. Wenn gleich auch dieses Werk keineswegs ganz feh-

lerfrey ist, so sind doch seine Vorzüge weit überwiegend. Es enthält einen sehr großen Gedanken-Reichthum, sehr viele eigene treffliche Bemerkungen, sehr viele wichtige Beyträge zur Vertheidigung des Eigenthümlichen der christlichen Sittenlehre, und sehr zahlreiche literarische Notizen. Indessen werden einige andere Lehrbücher dadurch nicht entbehrlich gemacht. Zu diesen gehören, ausser andern,

2) die Moraltheologie von Crusius. Genaue Bestimmung der Begriffe, und eine sehr praktische Tendenz zeichnet sie aus;

3) die Vorlesungen von Morus über theologische Moral. Ursprünglich waren es freye Kathedervorträge, die nach seinem Tode aus einigen Heften zusammengebracht, und in einer Form herausgegeben wurden, in der sie freylich Morus nie herausgegeben hätte. Davon abgesehen, gehört dieses Werk zu den lesenswerthesten. Musterhaft deutliche Entwicklung der Begriffe und Sätze, eine sehr praktische Tendenz, Reichthum von zum Theil sehr feinen psychologischen Bemerkungen, und mehrere bedeutende exegetische Bemerkungen, zeichnen sie aus. In lezterer Hinsicht findet man bey Morus vielleicht mehr als bey Reinhard.

4) Vogels Lehrbücher der Moral; ein ausführlicheres und ein kürzeres. Beyde stimmen im Wesentlichen des Inhalts zusammen. Diese Lehrbücher sind ausser andern, besonders deßwegen zu empfehlen, weil sie sich durch Bündigkeit der Beweise und sorgfältige Auswahl der Beweisstellen auszeichnen.

Noch können folgende mit Nutzen gelesen werden:

5) Lehrbuch der Moral von Tittmann, das besonders in Rücksicht auf den speciellen Theil der christlichen Moral manches enthält, was man bey andern nicht findet:

6) Reuss elementa theologiæ moralis. Es zeichnet sich vorzüglich in exegetischer Rücksicht aus. Mit diesen kurzen Lehrbüchern kann man im Fortgang des Studiums verbinden,

7) die ausführliche theologische Moral von Mosheim, Sittenlehre der heil. Schrift. Die ersten fünf Bände verfaßte und gab Mosheim selbst heraus, die folgende Müller. Dieses Lehrbuch zeichnet sich besonders dadurch aus, daß es einen großen Reichthum von historischer Gelehrsamkeit enthält, und die fünf ersten Bände wenigstens zeugen auch von einer sehr ausgebreiteten Menschen- und Welt-Kenntniß.

Die im allgemeinen angegebenen wissenschaftlichen Regeln in Beziehung auf das Studium der christlichen Moral lassen sich auf verschiedene Art befolgen. Man kann es

1) damit anfangen, daß man die christliche Sittenlehre aus den Urkunden der christlichen Offenbarung schöpft, und erst nachher auch Lehrbücher der christlichen Moral und andere (unmittelbar) auf die christliche Moral sich beziehende literarische Hülfsmittel gebraucht. Will man die christliche Moral aus ihrer nächsten Quelle schöpfen, so wird dazu erfordert, daß man alle Stellen des N. Test., die darauf Beziehung haben, successiv sammle. Da aber am Ende die Resultate in Ordnung zu bringen sind, so ist es rathsam, während des Sammlens die Stellen nach gewißen Rubriken zu ordnen, und dabey die Realordnung ir-

gend eines der bessern Lehrbücher zu benutzen. [Eine solche Sammlung der moralischen Stellen kann schicklich verbunden werden mit der Lektüre des N. T.] Daß in Hinsicht auf den Hauptzweck dieses Geschäfts eigenes Nachdenken über den Sinn (Inhalt) der Stellen, die man sammelt, nothwendig, und daß in manchen Fällen auch der Gebrauch eines guten Commentars dabey nützlich sey, ist von selbst klar. Bey der Sammlung der Stellen wird auch zu bemerken seyn, in welcher Beziehung sie mit diesem oder jenem Satz der Moral stehen, und es wird nützlich seyn, die Bemerkungen, die man beym eigenen Nachdenken über den Inhalt einer Stelle macht, oder die man in einem Commentar findet, und für brauchbar, wenigstens für eine weitere Prüfung auszeichnenswerth hält, gleich beyzuschreiben. So kann man allmählich den ganzen Stoff der christlichen Moral sammeln. Allein dieser (wenn gleich sichere,) Weg ist nicht der kürzeste. In dieser Hinsicht mag es rathsam seyn, bey dem Anfang des Studiums der christlichtheologischen Moral

2) eine andere Methode zu befolgen. Man kann nämlich anfangs irgend eines der besseren Lehrbücher zum Grund legen, und beym Nachdenken darüber nur diejenigen Stellen zum Gegenstand einer genaueren Untersuchung machen, die als Beweisstellen angegeben werden, und in der Folge erst eine eigene vollständige Sammlung der moralischen Stellen anlegen. Das Geschäft dieser Sammlung kann aber auch zugleich mit dem Studium eines Lehrbuchs angefangen werden.

Mit diesen theoretischen Regeln ist noch eine mora-

lischpraktische zu verbinden. Will man christliche Moral mit ganz glücklichem Erfolg studiren, so wird eine Wahrheitsliebe erfordert, die stark genug ist, jedes Vorurtheil, jede Lieblingsmeynung der Wahrheit aufzuopfern, und zugleich der aufrichtige und ernste Vorsatz, darauf hin zu arbeiten, daß der Endzweck der christlichen Moral an uns selbst erreicht werde. Aber wir müssen eben darum auch, im Bewußtseyn unserer Schwäche, Gott oft und ernstlich um seinen Beystand zur Festhaltung und Ausführung dieses Vorsatzes und zur Wegräumung der vielfachen Hindernisse bitten, mit denen man dabey zu kämpfen hat. Die Befolgung dieser Regel hat einen wichtigen Einfluß auf die Art, wie man die christliche Sittenlehre behandelt, und auf den Erfolg der Beschäftigung mit derselben, auf feste Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit derselben. Ohne die Befolgung jener Regel ist es aber auch unmöglich, eine hinlänglich klare Vorstellung von einem wesentlichen Theil der christlichen Moral, von dem, was sie von der Sinnesänderung und von dem dadurch entstehenden neuen inneren geistlichen Leben des Christen lehrt, zu erhalten. Denn nur durch eigene Erfahrung kann man davon eine ganz klare Vorstellung erhalten. (Wer keine innere Anschauung hat, keine eigene Erfahrungsvorstellung, der kann durch Worte und Begriffe keine hinlänglich klare Vorstellung erhalten.)

Christliche Ethik.

Abschnitt I.

Christliche Tugend.

Cap. 1.

Von der christlichen Tugend überhaupt. Von der Beschaffenheit derselben überhaupt, von den Verschiedenheiten in Absicht auf ihre Grade, und von ihrem Verhältniß zu unserem höchsten Gut.

§. 1.

Beschaffenheit der christlichen Tugend überhaupt.

Die Beschaffenheit der christlichen Tugend überhaupt läßt sich kurz darstellen in folgendem Satz:

Die christliche Tugend ist diejenige herrschende Gesinnung, durch welche sich der Glaube an Jesum wirksam äußert;

oder: **die christliche Tugend ist ein solches herrschendes, aufrichtiges, ernstliches, williges und anhaltendthätiges Bestreben, alle Gebote Gottes zu befolgen, bey welchem der Glaube an Jesum zu Grunde liegt.**

Dieser Satz muß nun ausführlich entwickelt wer-

den, er enthält das Materielle und Formelle der christlichen Tugend.

Sie ist ein herrschendes Bestreben, den Willen Gottes zu befolgen. In ihrer höchsten Vollendung, in der Idee betrachtet, ist sie nicht blos Streben, sondern wirkliche vollkommene Uebereinstimmung des Innern und Aeussern des Menschen mit dem göttlichen Willen. Allein der Begriff der christlichen Tugend muß so bestimmt werden, daß er nicht blos auf den höchsten Grad derselben anwendbar ist, daß er anwendbar ist auf die Gesinnung, welche Christen in diesem Leben schon haben können und sollen, die sie hier schon haben müßen, um Gott wohlgefällig zu seyn, und um die Erreichung des großen Endzwecks ihres Daseyns hoffen zu dürfen, des erhabenen Ziels, welches das Evangelium uns vorhält. Der Begriff von der christlichen Tugend muß ferner so bestimmt werden, daß er nicht blos auf einen höheren, in diesem Leben schon erreichbaren, Grad, sondern auch auf die niedrigeren Grade derselben, anwendbar ist. Durch christliche Tugend muß man also verstehen ein herrschendes Bestreben, den ganzen Willen Gottes zu befolgen, ein herrschendes Streben nach vollkommener Uebereinstimmung mit Gottes Willen. Sie heißt ein herrschendes Streben zum Theil im Gegensatz gegen einzelne moralisch gute und religiöse Gefühle, Vorsätze, Handlungen. Zur Tugend überhaupt, und namentlich zur christlichen, ist es nicht hinlänglich, in einzelnen Augenblicken durchdrungen zu seyn von moralisch guten Gefühlen, einzelne gute Vorsätze zu fassen und auszuführen. Sie ist ein habituel-

les Bestreben, etwas Fortdaurendes, nichts Vorübergehendes; sie ist ein herrschendes Streben, ein solches Streben, dem jedes andere Streben untergeordnet ist; eine solche Richtung unseres Willens, der alle übrige Beschaffenheiten und Wirkungen unseres Willens untergeordnet sind; ein solches Streben, welches das Uebergewicht hat über alle Neigungen und Begierden, die überhaupt oder in einzelnen Fällen dem göttlichen Gesetz widerstreiten. Die christliche Tugend ist ein herrschendes Bestreben, alle für uns erkennbare Gebote Gottes zu befolgen.

Zu diesen Geboten gehören zunächst in Beziehung auf christliche Tugend die, welche uns Gott durch Christum bekannt machte, (denn ihr liegt Glaube an Christum zu Grunde). Aber aus der Lehre Jesu folgt auch, daß man sich bestreben muß, den ganzen für uns erkennbaren Willen Gottes, auch das ganze in unser Herz geschriebene Gesez Gottes, zu befolgen, wenn man auf den Namen eines Christlichtugendhaften Anspruch machen will; denn

1) sind in den durch Jesum bekannt gemachten Geboten auch alle andere, wenn gleich nicht ausdrücklich, enthalten.

2) Die Lehre Jesu und der Apostel sezt selbst voraus, und behauptet, daß das Gesetz, das sich uns in unserem eigenen Bewußtseyn ankündigt (Röm. 2, 14. 15.) eben so gewiß von Gott herkomme als das, welches uns Jesus ausdrücklich bekannt machte. Die christliche Tugend ist ein herrschendes Streben, alle durch Jesum bekannt gemachte, und eben darum auch alle für uns erkennbare Gebote Gottes zu befolgen.

Entgegengesezt dieser Gesinnung ist die Denkart solcher Menschen, die entweder den Grundsaz haben, nur gewiße göttliche Gebote zu befolgen, oder alle Gebote in einzelnen Fällen zu befolgen, in andern zu übertreten. Auf das Erstere bezieht sich z. B. Matth. 5, 19. Dieser Ausspruch Jesu ist zunächst gegen die Pharisäer gerichtet. Diese erklärten gewiße göttliche Gebote für weniger wichtig, und gerade solche, (Matth. 23, 23. Luc. 11, 42.) die an sich von großer Wichtigkeit sind; sie erklärten schwerere Gebote für ἐντολας ἐλαχιςας, z. B. das Gebot der Liebe, Barmherzigkeit ꝛc.; die Gebote für wichtig, welche die leichtesten waren, und sich nur auf äussere Gebräuche bezogen. Daher sagt Jesus, man dürfe nicht gewiße Gebote vernachläßigen, wenn man ein Bürger des himmlischen Reichs werden wolle. — Auf dieselbe falsche Meynung, man dürfe sich von der Verbindlichkeit zur Befolgung gewisser göttlicher Gebote freysprechen, bezieht sich auch das, was Jac. Br. 2, 10. 11. sagt. Es ist keineswegs von solchen die Rede, die aus Schwäche oder Uebereilung in einzelnen Fällen ein göttliches Gebot übertreten, sondern von solchen, die den Grundsaz haben, gewiße Gebote habituell zu vernachläßigen, oder: die einzelne göttliche Gebote geringachten, und eben dadurch Mangel an Achtung für das göttliche Gesez überhaupt — Mangel an Ehrfurcht gegen Gott, den Urheber des Gesezes, zeigen. In Beziehung auf solche spricht Jakobus; man vergleiche den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. (v. 9. 1. ff.) Eben so wenig aber stimmt es mit dem Charakter der christlichen Tugend zusammen, den Grundsaz zu haben, in

gewißen Fällen die göttlichen Gebote zu übertreten, sie etwa nur dann zu beobachten, wenn keine unserer Lieblingsneigungen dagegen streite. Das erste, was zur Tugend überhaupt erfordert wird, ist, daß ein herrschendes Bestreben vorhanden sey, alle Gebote Gottes ohne Ausnahme zu befolgen. Aus dieser Bestimmung folgt nun auch:

1) Man soll sich bestreben, sich eine immer richtigere und vollständigere Kenntniß des göttlichen Gesetzes zu erwerben. Man soll auch in einzelnen Fällen sorgfältig prüfen, was dem göttlichen Willen angemessen sey, wenn man christlich tugendhaft seyn will. Mit dem bestimmten ernstlichen Willen, das ganze göttliche Gesez zu befolgen, kann es nicht bestehen, gleichgültig zu seyn, ob man eine richtige oder unrichtige, mehr oder weniger vollständige Kenntniß vom Inhalt des göttlichen Gesetzes habe. Eben so wenig kann damit in einzelnen Fällen Gleichgültigkeit in Absicht auf das Verhältniß einzelner Handlungen zum Inhalt des göttlichen Gesetzes bestehen. Daher fordern die Apostel namentlich, daß man überhaupt in der Kenntniß des göttlichen Willens Fortschritte mache, und in einzelnen Fällen untersuche, was dem göttlichen Willen gemäß oder nicht gemäß sey? Röm. 12, 2. Phil. 1, 10. Eph. 5, 17.

Wenn ferner zur christlichen Tugend ein herrschendes Bestreben gehört, alle Gebote Gottes zu befolgen, so wird dazu erfordert,

2) daß man alle, nicht nur seine äußere, sondern auch seine innere Handlungen in eine immer vollkommenere Uebereinstimmung mit dem göttli-

chen Gesetz zu bringen suche. Schon das Gesez unsers eigenen Gewissens, noch mehr das durch Christum bekannt gemachte, fordert vor allem andern, daß man auch seine innere Handlungen mit Gottes heiligem Willen immer mehr übereinstimmend zu machen suche. Nicht nur eigentlicher Ehebruch rc. (Matth. 5, 28.) ist verwerflich; sondern auch unreine Begierden soll man unterdrücken und zu verhindern suchen. Auch böse Gedanken, Matth. 15, 19. nicht nur äusserlich schlimme Handlungen, verunreinigen den Menschen; böse Gedanken, sofern wir durch unsern Freyheitsgebrauch sie in ihrer Entstehung verhindern, oder nachher unterdrücken können (Col. 3, 5. Gal. 5, 24.). Und wie groß ist die Menge der inneren Veränderungen, die mehr oder weniger unmittelbar oder mittelbar in unserer eigenen Gewalt stehen!

Allerdings erwachen öfters Vorstellungen, Gefühle, Begierden in uns, deren Entstehung wir nicht verhindern konnten. Aber in vielen andern Fällen hängt selbst ihre Entstehung unmittelbar oder mittelbar von unserem eigenen Freyheitsgebrauch ab. Wenn aber auch die Entstehung solcher Vorstellungen, Gefühle, Begierden unabhängig ist von unserem Freyheitsgebrauch, (und wie selten läßt sich das behaupten, wenn man bedenkt, wie manches mittelbar von unserer Freyheit abhängt?) so ist es denn doch in der Regel in unserer Gewalt, die entstandenen Vorstellungen, Gefühle, Begierden zu unterhalten, zu verstärken, oder zu unterdrücken und zu schwächen. Zu diesen Vorstellungen rc., zu diesen innern Veränderungen oder Handlungen gehören nicht blos die, welche wirk-

lich in äussere Handlungen übergehen, sondern auch diejenigen, welche verschlossen bleiben in unserem Innern, aber mittelbar mehr oder weniger Einfluß auch auf unser äußeres Verhalten haben. Bestreben wir uns, Gottes ganzen Willen zu befolgen, so müssen wir uns auch bestreben, auch unsere innere Handlungen immer mehr mit dem göttlichen Gesetz in Uebereinstimmung zu bringen. Endlich folgt noch

3) aus dem angegebenen Merkmal, daß wir bey der christlichen Tugend selbst auch bey blos erlaubten Handlungen auf das göttliche Gesetz Rücksicht nehmen müßen. Auch diese — vgl. 1 Cor. 10, 31. — gehören zum Gebiet der christlichen Tugend. Denn

1) giebt es überhaupt keine blos erlaubte Arten von Handlungen, die nicht in Ansehung gewißer Bestimmungen zu den pflichtmäßigen gehören. Insofern sie aber dazu gehören, muß auch dabey Rücksicht genommen werden auf das göttliche Gesetz, wenn die Gesinnung tugendhaft seyn soll. Aber

2) auch in Ansehung derjenigen Bestimmungen, in Ansehung welcher eine Handlung nur erlaubt ist, muß Rücksicht genommen werden auf das göttliche Gesetz. Es ist dem Charakter der Tugend entgegen, eine erlaubte Handlung zu verrichten, ohne hinlängliche Gewißheit davon zu haben, Röm. 14, 23. daß sie wirklich in Ansehung keiner ihrer Bestimmungen dem göttlichen Gesetz entgegen sey, daß sie nicht nur in abstracto (im allgemeinen betrachtet), sondern auch in concreto [in Beziehung auf den besondern (inneren und äusseren) Zustand, also auch in Beziehung auf die besonderen Verhältnisse, in welchen wir uns befinden,] nicht unerlaubt sey.

3) kann man in manchen Fällen erlaubte Handlungen mit pflichtmäßigen verbinden. Auch in dieser Rücksicht wird die christliche Tugend ihre Wirksamkeit äußern.

Die christliche Tugend ist ein aufrichtiges Bestreben, den ganzen für uns erkennbaren Willen Gottes zu befolgen. Aufrichtigkeit ist nicht blos der Absicht entgegengesezt, andere durch Schein zu täuschen. Die Aufrichtigkeit des Bestrebens steht auch entgegen der innern Falschheit des Herzens, bey der man auf eine solche Art seine Neigungen zu vereinigen sucht mit den Forderungen des göttlichen Gesetzes, daß man diesen Abbruch thut. Unredlichkeit ist es, wenn man die Erfüllung einer Pflicht unter irgend einem Vorwand solange als möglich aufschiebt, zu Gunsten einer Neigung, wenn man seiner Pflicht etwas abzudringen sucht, etwas thun will, aber nicht alles, was man thun sollte und könnte, wenn man zu Gunsten seiner Neigungen sich von der Verbindlichkeit zur Befolgung irgend eines oder mehrerer Gebote entweder überhaupt oder in einzelnen Fällen freyzusprechen sucht, wenn man ein Gebot zwar im Allgemeinen als verbindlich anerkennt, aber durch irgend einen Scheingrund sich in einzelnen Fällen zu überreden sucht, für uns gelte es nicht in Rücksicht auf diese oder jene besondere Umstände. Mit dem Wesentlichen der christlichen Tugend kann dieses alles nicht bestehen, — kann keine Art von Unredlichkeit bestehen. Denn

1) ist sie ein herrschendes Streben, den ganzen für uns erkennbaren Willen Gottes zu befolgen.

2) Daß zur christlichen Tugend ein aufrichti-

ges Streben nach Uebereinstimmung mit dem ganzen Willen Gottes gehöre, wird auch bestätigt durch einzelne Aussprüche Jesu und seiner Apostel; z. B. Matth. 5, 6. *) (vergl. Matth. 6, 33.) (das Hungern und Dursten bezeichnet ein ganz aufrichtiges Verlangen und Streben nach dem, was δικαιοσυνη heißt, nach vollkommener Uebereinstimmung mit Gottes heiligem Willen.) Sehr unzweideutig erklärt sich Jesus Matth. 6, 24. gegen die, welche herrschende Neigung zum Reichthum zu vereinigen suchen mit der Verehrung Gottes. Für das Gegentheil ächter Tugend erklärt Jac. 4, 4. (vgl. v. 8.) die Gesinnung derer, die eine irrdische Gesinnung mit der Liebe gegen Gott zu verbinden suchen; er nennt sie Doppelherzige v. 8. Und wie könnte das Streben solcher Menschen nach Heiligkeit anders als ein ganz aufrichtiges Streben seyn, die (Eph. 4, 23. 24. Col. 3, 10.) neu geschaffen sind und immer vollkommener umgebildet werden sollen nach dem Bild Gottes in Rücksicht auf Gerechtigkeit und Heiligkeit? Man kann beyfügen, daß eben diejenigen Gesinnungen, die nach der christlichen Lehre Fundamentaltugenden sind, Liebe gegen Gott und Jesum und gegen unsere Mitbrüder, unvereinbar sind mit Unredlichkeit.

Das Streben nach einer vollkommenen Uebereinstimmung mit dem heiligen Willen Gottes, das zur christlichen Tugend gehört, muß ferner ein ernstliches und beharrlichthätiges seyn. Ein ernstliches, d. h. ein solches, das mit Anstrengung und Aufopferung verbunden ist, wozu ebendeßwegen Seelenstärke und Muth erfordert wird. Dieß folgt

*) vgl. Knapp scripta varii argumenti p. 396.

1) aus dem unmittelbar vorhergehenden. Ohne vielfache und große Anstrengungen und Aufopferungen kann der große Zweck unserer Bildung zur Uebereinstimmung mit dem heiligen Willen Gottes nicht erreicht werden. Wir müssen, wenn dieser Zweck erreicht werden soll, jede unerlaubte Neigung ernstlich bekämpfen, uns zu manchen Entsagungen und Aufopferungen entschließen. Können wir also eine möglichst vollkommene Uebereinstimmung mit Gottes Willen ganz aufrichtig wollen, ohne ernstlich nach der Realisirung dieses Zwecks zu streben?

2) Darauf beziehen sich auch mehrere einzelne Aussprüche Jesu und der Apostel. Wenn z. B. Jesus, Matth. 5, 6. *), die Gesinnung seiner ächten Schüler als ein πειναν και διψαν την δικαιοσυνην beschreibt, so drückt er eben dadurch auch ein recht ernstliches Verlangen, ein mit Anstrengung und Aufopferung thätiges Streben aus. Jesus fordert in demselben Cap. v. 29. ff. und Matth. 18, 9. daß seine Schüler, wenn ihr Auge ꝛc. sie ärgere, es ausreissen sollen. Recht stark wollte er dadurch den Gedanken aussprechen, seine Schüler müssen entschlossen seyn auch das Liebste aufzuopfern, auch das Angenehmste sich zu versagen, wenn es für den Gehorsam gegen das göttliche Gesetz hinderlich sey, wenn auch diese Entsagung eben so schmerzhaft für sie seyn sollte, als das Ausreißen des Augs und dergl. und in einer andern Stelle (Luc. 13, 24.) fordert Jesus seine Schüler auf zum Kämpfen, oder Ringen, (in Beziehung auf die künftige Seligkeit).

*) vgl. Knapp scripta varii argumenti p. 396. s.

So stellt auch Paulus 1 Cor. 9, 24. ff. die christliche Tugend unter dem Bild eines Wettlaufs und Kampfs vor. vgl. auch Apg. 2, 7. rc.

Ist aber die christliche Tugend ein ernstliches Streben, den ganzen Willen Gottes zu befolgen; so ist sie auch ein solches Streben, welches nicht nur überhaupt thätig, auch mit Anstrengung thätig ist, sondern namentlich auch dadurch sich äußert, daß unser Verhalten, unsere innere und äussere Handlungen (oder: unser inneres und äusseres Leben) in eine immer vollkommenere Uebereinstimmung mit Gottes Gesetz gebracht wird. Und Jesus und die Apostel fordern auch ausdrücklich in mehreren Stellen ein solches Bestreben, welches sich nicht blos durch gute Vorsätze, sondern auch durch ein pflichtmäßiges Gottwohlgefälliges Handeln wirksam erweise. vgl. Luc. 6. 45. Matth. 7, 17. 24. 25. Röm. 8, 4. 13. 6, 12. f. 19. Col. 1, 10. Phil. 1, 11. 1 Joh. 1, 6. 7. (das Bild von Licht beziehet sich zunächst ohne Zweifel auf Heiligkeit.) 1 Joh. 5, 18. rc.

Eben dieß wird auch bestätigt dadurch, daß wir bey der christlichen Tugend uns bilden sollen nach dem Muster Jesu. Seine Gesinnung äußerte sich durch eine ununterbrochen fortgehende, mit dem Willen Gottes vollkommen übereinstimmende äussere und innere Thätigkeit; sein Handeln war in allen Fällen vollkommener Ausdruck des Willens Gottes. Seine Schüler aber (1 Joh. 2, 6.) sollen wandeln, wie er gewandelt hat. — Und würde wohl Jesus uns mehrere Vorschriften in Beziehung auf unsere Handlungen gegeben haben, wenn er nicht wollte, daß unser Streben nach

Uebereinstimmung mit Gottes Willen sich immer vollkommener äußere durch ein pflichtmäßiges inneres und äußeres Verhalten?

Aber diese Thätigkeit muß auch beharrlich seyn, (nicht blos vorübergehend, nicht blos in einzelnen Stunden oder Tagen sich äussern, in andern nicht —). Denn nur durch steten Fortgang kann der Zweck unserer Bildung zu vollkommener Uebereinstimmung mit Gott, nur so das Ziel erreicht werden, das uns Jesus vorhält, wenn er Matth. 5, 48. sagt: Ihr sollt vollkommen zu werden streben, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist. Eine beharrliche Thätigkeit ist nothwendig, wenn jene Gesinnung immer vollkommener in uns werden soll, die Jesus darstellt durch den Ausspruch: du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit ganzem Gemüthe. Matth. 22, 37.

Zur christlichen Tugend wird ferner wesentlich erfordert ein williges (mit Geneigtheit verbundenes) Streben, Gottes ganzen Willen zu befolgen. Denn

1) schließen eben diejenigen Gesinnungen, die bey allen übrigen christlichen Tugenden zu Grund liegen, augenscheinlich Willigkeit in sich. Die Gesinnungen der Liebe gegen Gott und Jesum und unsern Nächsten, die bey allen übrigen Tugenden zu Grunde liegen, sind unzertrennbar mit einem gewißen Grad von Geneigtheit, Gottes Willen zu erfüllen, verbunden.

Und der Glaube an Jesu Lehre, den die christliche Tugend voraussezt, ist ein sehr wirksames Mittel, Willigkeit zur Befolgung des göttlichen Gesetzes hervorzubringen, und zu unterhalten.

2) Die christliche Tugend soll seyn: Bestreben, sich nach Jesu Muster zu bilden; ihr Ziel ist möglichst vollkommene Aehnlichkeit mit Jesu. Aber für diesen war es Freude und Bedürfniß, den Willen dessen zu thun, der ihn gesandt hatte Joh. 4, 34. Auch in dieser Hinsicht müssen wir uns Jesu Muster schon in diesem Leben allmählig zu nähern suchen, wenn wir seine ächte Schüler seyn wollen. Die christliche Tugend ist nicht eine solche, bey der man aus bloßer Achtung für das Gesetz seine Pflichten erfüllt; sie ist eine solche Tugend, die Liebe in sich schließt, bey der freylich Achtung nothwendig zu Grunde liegt. Uebrigens ist auch in Rücksicht auf dieses Merkmal der christlichen Tugend nicht zu vergessen, daß es in unbestimmbar vielen Stufen vorhanden seyn kann. Beym Anfang der christlichen Tugend wird die Willigkeit immer nur in einem mehr oder weniger niedern Grad vorhanden seyn.

Die christliche Tugend ist ein herrschendes aufrichtiges ernstliches beharrlich thätiges und williges Streben, Gottes ganzen Willen zu befolgen. Aber mehr als dieß wird auch nicht zum Wesentlichen der christlichen Tugend in unserm jetzigen Zustand in Hinsicht auf ihre Beschaffenheit erfordert; — nicht wirkliche vollkommene Uebereinstimmung aller unserer (inneren und äusseren) Handlungen ohne Ausnahme mit dem göttlichen Gesetz wird zum Wesentlichen der christlichen Tugend in diesem Leben erfordert. Man findet in Jesu und der Apostel Lehre keinen beweisenden Grund für die Voraussetzung, daß zum Wesentlichen der christlichen Tugend schon im jetzigen Zustand eine

vollkommene durchgängige Uebereinstimmung aller äusseren und innern Handlungen mit dem göttlichen Gesetz, eine vollkommene Reinheit vom Bösen gehöre, daß jede einzelne Abweichung vom göttlichen Gesetz mit dem Wesentlichen der christlichen Tugend im jetzigen Leben durchaus ganz unvereinbar sey. Man findet vielmehr positive Gründe für den entgegengesezten Satz. Aber aus dem Begriff der christlichen Tugend und aus einzelnen Aussprüchen Jesu und der Apostel ergiebt sich allerdings auch das, daß diejenigen Abweichungen vom göttlichen Gesetz, die bey gebesserten Christen vorkommen, (durch die das Wesentliche der christlichen Tugend nicht aufgehoben wird,) sich durch gewiße Merkmale wesentlich unterscheiden von den Sünden ungebesserter, das heißt, solcher Menschen, bey welchen Verdorbenheit noch herrschend ist.

I) Man findet keinen beweisenden Grund dafür, daß überall keine Abweichung vom göttlichen Gesetz vereinbar sey mit dem Wesentlichen der christlichen Tugend im jetzigen Zustand, sofern sie nach ihrer Beschaffenheit betrachtet wird. Nicht davon ist die Frage, ob irgend eine Art von Sünden herrschend seyn könne bey christlicher Tugend, oder ob irgend eine einzelne Sünde, des Wesentlichen der christlichen Tugend unbeschadet, für gleichgültig (unbedeutend) gehalten werden dürfe; — auch nicht, ob eine Sünde von jeder Art von einem durch das Christenthum gebesserten Menschen begangen werden könne, ohne daß er aufhöre, ein solcher zu seyn. Diese Fragen müssen allerdings verneint werden; dieß folgt aus der Be-

stimmung des Begriffs der christlichen Tugend. Nur ob einzelne Sünden oder Abweichungen vom göttlichen Gesetz von einer gewißen Art auch bey gebesserten Christen vorkommen können, ohne daß sie aufhören, gebessert zu seyn (einen Gott wohlgefälligen Sinn zu haben); dieß ist die Frage. Alle Stellen, woraus einige zu erweisen suchten, nur der sey ein ächter Christ, der gar nicht mehr sündige, sich keiner äussern und innern Abweichung von Gottes Gesetz in irgend einem Fall schuldig mache, der auch in keinem Fall irgend etwas unterlasse, was dieses fordert, und das er thun könnte, — alle diese Stellen sind, wie sich leicht zeigen läßt, nicht beweisend. Wir beschränken uns auf das Wesentlichste. Zum Beweis beruft man sich

1) auf solche Stellen, wo gesagt wird, Christen sollen vollkommen seyn, oder ἀμωμοι, ἀμεμπτοι ꝛc. Allein alle diese Stellen beweisen nicht, was man daraus folgerte. Denn was

a) die Stellen betrifft, wo τελειος von Christen gebraucht wird, so bezeichnet dieser Ausdruck

α) in den meisten Stellen keineswegs eine solche Vollkommenheit, die Vollendung (dem Grade nach) ist, bey der der Mensch vollkommen und durchgängig frey auch von aller inneren Sünde ist. Denn

א) in einigen Stellen wird offenbar τελειος nur im comparativen Sinn genommen, bezeichnet solche, die in Vergleichung mit andern vollkommen sind, die in christlicher Erkenntniß und Tugend größere Fortschritte gemacht haben, als andere, die eine größere Stärke in Absicht auf Beherrschung ihrer Neigungen besitzen, die Erwachsene (im geistigen Sinn)

heissen können, indeß andere als Kinder beschrieben werden. Auf höhere Erkenntniß bezieht es sich Ebr. 5, 14. augenscheinlich, und wahrscheinlich auch 1 Cor. 2, 6.

ב) In andern Stellen bezeichnet τελειος zwar eine gewiße absolute Beschaffenheit, aber keineswegs eine solche, die in vollkommener Uebereinstimmung mit dem heiligen Willen Gottes besteht, bey der der Mensch von allen Fehlern vollkommen frey ist, z. B. Col. 1, 28. Hier bedeutet wohl τελειος einen solchen, der so beschaffen ist, wie Christen im gegenwärtigen Leben schon beschaffen seyn sollen, den Sinn hat, welchen ächte Christen (im gegenwärtigen Leben schon) haben sollen, nicht einen solchen, der schon das Ziel der Vollkommenheit erreicht hat, das selbst Paulus noch nicht erreicht zu haben glaubte, Phil. 3, 12. f. Auch bey den LXX. wird τελειος zuweilen in einem solchen Sinn gebraucht, daß es in der Hauptsache das ausdrückt, was wir durch aufrichtige Rechtschaffenheit ausdrücken. 1 Mos. 6, 9. 5 Mos. 18, 13.

β) Noch ist eine Stelle übrig, wo τελειος in einem höhern Sinn genommen zu werden scheint: Matth. 5, 48. — dieselbe Stelle, auf die man sich vorzüglich beruft, um wahrscheinlich zu machen, daß nur die ächte Christen seyen, die jezt schon ganz rein von allem Bösen seyn.

Es ist wahrscheinlich, daß τελειος hier nicht blos Rechtschaffenheit bedeutet; aber das folgt nicht daraus, Jesus habe vorausgesezt, das was er hier τελειος nennt, sey etwas, das man schon erreicht haben müsse, wenn man sein ächter Schüler seyn wolle. Chri-

stus bezeichnet vielmehr hier wohl das Ziel, nach welchem Christen ringen sollen; aber er behauptet nicht, daß sie es schon in diesem Leben erreichen, noch weniger das, daß solche nicht zu seinen ächten Schülern gehören, die es noch nicht erreicht haben.

Die wahre Erklärung dieser Stelle muß übereinstimmen mit andern ähnlichen Aussprüchen Jesu. Mit diesen stimmt sie aber nur dann zusammen, wenn man den Sinn so bestimmt: Ihr sollt euch bestreben, in Absicht auf Heiligkeit, Liebe, uneigennützige allgemeine unpartheyische Menschenliebe, Gott ähnlich zu werden. Denn Matth. 6, 33. erklärt es Jesus selbst durch ein ernstliches angelegentliches Streben. Ἀυτȣ muß nemlich auf Θεȣ bezogen werden, und ἡ δικαιοσυνη ἀυτȣ ist wohl eine solche, die ähnlich ist der δικαιοσυνη Gottes, solche sittliche Vollkommenheit, die ähnlich ist der Vollkommenheit Gottes. Nach dieser sollen Jesu Schüler streben vor allem andern. Ebendamit erklärt er alle wirklich für seine ächte Schüler, die mit allem Ernst darnach streben, Gott ähnlich zu werden, vollkommen übereinzustimmen mit seinem heiligen Willen. Und wie hätte Jesus Matth. 5, 6. sagen können, selig seyen οἱ πεινωντες και διψωντες την δικαιοσυνην, und hinzusetzen können, χορτασθησονται [das Verlangen derer, welchen es um rechtschaffnen (Gottähnlichen) Sinn zu thun seye, solle befriedigt werden] und zwar, nach dem Zusammenhang, im überirrdischen Reiche Gottes, wenn er nicht vorausgesezt hätte, das anhaltende ernste Streben nach Gottähnlichkeit sey hinlänglich, um sein ächter Freund und Schüler zu seyn. Die Bemerkungen in Absicht auf τελειος lassen sich,

die erste allein ausgenommen, im Wesentlichen auch

b) anwenden auf diejenigen Stellen, wo es heißt, die Christen sollen ἄμωμοι, ἄμεμπτοι ꝛc. seyn oder werden. Denn

α) in den Stellen, wo sich dieses Prädikat auf das gegenwärtige Leben bezieht, heißt es ohne Zweifel soviel als צַדִּיק oder תָּמִים; s. v. a. צדיק Ps. 37. 18. vgl. 17. Sprüchw. 20, 7. תָּמִים 1 Mos. 17, 1. Hiob 12, 4. Augenscheinlich bezeichnen diese Ausdrücke in diesen Stellen nichts als Rechtschaffenheit, und zwar eine solche, die innig verbunden ist mit ächter Verehrung Gottes. Ebendieß bezeichnet ἀμώμητος (ἄμεμπτος) Phil. 2, 15., wo es heißt: die Christen sollen so leben, daß sie durch ihr Beyspiel das Christenthum empfehlen, daß sie ein Licht seyen in dieser verfinsterten Welt.

β) In andern Stellen werden diese Ausdrücke allerdings in einem höhern Sinn genommen; aber in diesen Stellen beziehen sie sich auf die Vollendung im künftigen Leben. Z. B. Col. 1, 22. Eph. 5, 27. (wo das Ziel beschrieben wird, zu dem der, welcher aus Liebe für seine Gemeinde starb, alle ächte Mitglieder seiner Gemeinde hinführen will. Er will seine Gemeinde einst als eine Gott vollkommen wohlgefällige, ganz heilige und ganz selige Gemeinde darstellen.) — Noch ist

2) eine Hauptstelle übrig, wo einige den Satz finden wollen, daß nur diejenigen einen wahrhaft christlichen Sinn haben, die in keinem Fall sündigen. Dieß ist der bekannte Ausspruch des Johannes. 1 Joh. 3, 9. und v. 6. Wenn ἁμαρτάνειν und ἁμαρτίαν ποιεῖν sich

auf alle einzelne fehlerhafte (vom göttlichen Gesetz abweichende) Handlungen bezöge, so läge in dieser Stelle allerdings der Satz, ein ächter Christ könne überall nicht mehr sündigen, denn nur ein γεγεννημενος ἐκ τȣ Θεȣ ist ein ächter Christ. Allein es ist ganz unerweislich, daß ἁμαρτανειν in dieser Stelle die vorausgesezte Bedeutung habe. Johannes nimmt wohl Rücksicht auf gewiße falsche Lehrer in Kleinasien, die nicht blos theoretische Irrthümer verbreiteten, sondern auch unmoralische Grundsätze, die lehrten, daß man lasterhaft leben dürfe, oder wenigstens die habituelle Uebertretung gewißer göttlicher Gebote für gleichgültig erklärten. Der verderblichen Lehre und dem Lebenswandel solcher Menschen ist diese Stelle entgegengesezt. Ἁμαρτιαν ποιειν bedeutet in diesem Gegensatz ein habituelles Sündigen, einen lasterhaften Lebenswandel. Daß man berechtigt und selbst genöthigt sey, diesen Ausdruck in dem Sinn zu nehmen: vitiis deditum esse, zeigt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sehr klar. Offenbar ist ἁμαρτιαν ποιειν im 9ten Vers einerley mit ἁμαρτιαν ποιειν v. 8. Das ἁμαρτιαν ποιειν v. 8. aber ist ein Gegensatz gegen ποιειν δικαιοσυνην v. 7. Ist aber dieß, so folgt schon daraus, daß ποιειν ἁμαρτιαν etwas Habituelles anzeige. Denn ποιειν δικαιοσυνην (v. 7.) kann nicht heißen: Nur in einzelnen Fällen so handeln, wie es dem Gebote Christi gemäß ist. Von einem solchen Menschen konnte Johannes nicht sagen wollen, er sey Christo, dem Heiligen, ähnlich. Ποιειν δικαιοσυνην muß ein ernstliches standhaftes fortdaurendthätiges Streben bedeuten, immer nur das zu thun, was mit Gottes Willen über-

einstimmt, (studere probitati, virtuti et recte factis operam dare). Daher muß auch ποιειν την ἁμαρτιαν (v. 8. 9.) etwas herrschendes habituelles bedeuten. Ποιυντες ἁμαρτιαν können nicht solche seyn, die, bey einem aufrichtigen, ernstlichen, thätigen Streben nach Heiligkeit, in einzelnen Fällen unvorsetzlich oder aus Schwäche sich eines Fehlers, einer Abweichung von dem göttlichen Gesetz, schuldig machen: Es müssen solche seyn, bey welchen eine oder mehrere böse Neigungen herrschend sind. Diese Bedeutung läßt sich auch durch andre Stellen bestätigen, wo dieselbe Redensart oder ähnliche vorkommen; z. B. Joh. 8, 34. zeigt der Zusammenhang, daß Jesus durch ποιειν ἁμαρτιαν nicht einzelne Fehler bezeichne, die etwa Gebesserte aus Schwäche oder Uebereilung begehen; denn er beschreibt jeden ποιυντα την ἁμαρτιαν als einen δυλον της ἁμαρτιας. Dieß kann aber nur von solchen gelten, bey denen die Neigung zum Bösen noch etwas herrschendes ist. Joh. 3, 20. *) ist φαυλα πρασσειν das Gegentheil von ποιειν την αληθειαν v. 21. welches eben das bezeichnet, was ποιειν την δικαιοσυνην. Das φαυλα πρασσειν heißt also vitiis deditum esse. Man kann damit Joh. 5, 29. vergleichen, „ὁι τα ἀγαθα ποιησαντες, — ὁι τα φαυλα πραξαντες." Durch jene müssen nothwendig solche verstanden werden, die nicht blos einzelne gesetzmäßige Handlungen verrichtet haben; es müssen, wie die Vergleichung mit vielen andern Stellen lehrt, solche verstanden werden, die der Gesinnung nach gut waren, und deren gute Gesinnung sich durch ein standhaftes gutes Handeln thätig erwies;

*) vgl. Knapp scripta varii argumenti p. 250. 252.

nur diese werden einst auferstehen zu einer seligen Auferstehung. Daher ist auch φαυλα πραξαντες auf das herrschende zu beziehen. Sehr klar ist dieß auch Röm. 2, 9. 10. vgl. mit v. 7. ὁ ἐργαζομενος το ἀγαθον v. 10. ist nach v. 7. offenbar ein solcher, der nicht blos in einzelnen Fällen gesetzmäßig handelt, sondern standhaft rechtschaffen handelt. Also muß auch das κατεργαζ. το κακον v. 9. auf das Habituelle sich beziehen. Vergleichen kann man damit zur Bestätigung ähnliche Ausdrücke bey den LXX. z. B. Hiob 31, 3. wo ποιουντες ανομιαν Lasterhafte bedeutet; ebenso Hiob 34, 8. „ποιουντες τα ανομα“ Ps. 36, 12. οἱ ἐργαζομενοι την ανομιαν; (vgl. Matth. 7, 23.) Ps. 5, 6. — 6, 9. ἐργαζεσθαι την ἀνομιαν. Das ἁμαρτιαν ποιειν in unserer Stelle muß bezogen werden auf das Habituelle. Daraus folgt nothwendig, daß auch ἁμαρτανειν in demselben v. und v. 6. sich auf etwas Habituelles beziehe. Es wird auch wirklich in andern Stellen zuweilen so genommen, z. B. bey den LXX. Pred. 9, 2. 2 Chronik 22, 3. vgl. v. 4. (Der Zusammenhang in dieser Stelle beweist, daß ἁμαρτανειν ein habituelles Uebertreten des göttlichen Gesetzes ist.) — Allerdings ist es also auch aus 1 Joh. 3, 9. 6. nicht erweislich, daß durch jede einzelne Abweichung von dem göttlichen Gesetz das Wesentliche der christlichen Tugend aufgehoben werde; — daß nur solche wahrhaft gebesserte (wiedergeborne) und begnadigte Christen seyen, die gar nicht mehr sündigen. Man findet vielmehr schon im Zusammenhang einen Grund, das ἁμαρτιαν ποιειν und ἁμαρτανειν auf etwas Habituelles zu beziehen.

Es giebt aber auch positive Gründe für die Be-

hauptung, daß nicht ein solcher Grad von Vollkommenheit, bey welchem man gar nicht mehr sündigt, zum Wesentlichen der christlichen Tugend im gegenwärtigen Leben erfordert werde. Die Stelle 1 Joh. 2, 1. enthält einen Ausspruch, woraus dieß richtig gefolgert werden kann. Er sezt voraus, daß auch solche, denen ihre Sünden wirklich vergeben sind, (vgl. v. 12. 3, 1. f. 5, 13.) doch noch sündigen können. Denn „ἐαν τις ἁμαρτη“ muß wohl ebenso, wie ἁμαρτητε, auf die künftige Zeit bezogen werden. — Es muß den Sinn haben: Wenn ihr noch sündigen solltet in einzelnen Fällen. Es kann nicht auf die Zeit bezogen werden, in welcher jene Christen noch gar nicht durch das Christenthum gebessert waren; denn hätte Joh. in diesem Sinn gesagt: ἐαν τις ἁμαρτη; so würden diese Worte im Widerspruch mit 1, 10. stehen, wo er offenbar voraussezt, daß alle schon gesündiget haben. Man kann damit auch Gal. 6, 1. 2. 5. vergleichen, wo Paulus offenbar voraussezt, daß auch Gebesserte noch aus Uebereilung sündigen können, daß selbst diejenigen, welche schon πνευματικοι, nicht mehr bloße Anfänger im Christenthum seyen, noch nicht ganz frey seyen von allen Fehlern.

Und wenn Jesus Matth. 5, 6. den Sinn seiner ächten Schüler so beschreibt, sie hungern und dürsten nach δικαιοσυνη, und ihnen die Zusage giebt: χορτασθησονται; so sezt er dabey gewiß nicht voraus, nur die gehören zu seinen ächten Schülern, die das Ziel der δικαιοσυνη schon erreicht haben. Er preist alle diejenigen selig, die nach der δικαιοσυνη hungern und dürsten, also einen noch vorhandenen Mangel an

(vollkommener) Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen mehr oder weniger schmerzhaft fühlen. Er verspricht ihnen eine vollständige Befriedigung ihres edlen Triebs nach vollkommener Uebereinstimmung mit dem heiligen Willen Gottes. Aber aus dem Zusammenhang erhellt, daß er eine vollständige Befriedigung erst im überirrdischen Reich Gottes hoffen läßt, daß er nicht zur Hoffnung berechtigt, daß sie jenes Ziel jezt schon erreichen werden. Ebendeßwegen hat Jesus auch seinen ächten Schülern Matth. 6, 12. die Vorschrift gegeben, zu beten: Vergieb uns, himmlischer Vater, unsere Schulden. So gewiß aber dieß ist, so wichtig ist es,

II) genauer zu bestimmen, durch welche Merkmale, die Abweichungen gebesserter Christen sich von den Sünden solcher Menschen unterscheiden, bey denen noch Neigung zum Bösen herrscht. Diese Merkmale lassen sich aus dem Begriff der christlichen Tugend und aus einzelnen Aussprüchen Jesu und der Apostel ableiten. Crusius hat *) den Charakter solcher Sünden und Mängel, die auch bey wahrhaft gebesserten (geheiligten) Christen angetroffen werden können, richtig im Allgemeinen so bestimmt: „Es sind solche Fehler, welche aus der Schwachheit des persönlichen Zustandes entstehen, ohne daß der Gebesserte den Vorsatz hat, Gott verachten und seinen Willen nicht thun zu wollen, oder auch leichtsinnig (genug) ist, sich wenig darum zu bekümmern, was Gott geoffenbart habe, und wodurch man seinen Willen treffe oder nicht erfülle.“ In diesem allgemeinen Charakter liegen ei-

*) Im ersten Theil seiner Moraltheologie S. 520. f.

nige speciellere Merkmale. Die Sünden der Gebesserten, (man kann sie Schwachheitssünden nennen,) unterscheiden sich vorzüglich durch folgende Merkmale von Sünden, deren Quelle herrschende Neigung zum Bösen ist.

1) Schwachheitssünden können nie habituelle wissentliche Sünden seyn; es ist keine Schwachheitssünde, wenn eine fortdaurende Gewohnheit da ist, eine solche Sünde wissentlich zu begehen. vergl. Röm. 6, 12. 14. Wo eine solche Gewohnheit ist, da befindet man sich im Fall, von dem Jakobus 2, 10. spricht: man übertritt habituell gewiße göttliche Gebote. Soll

2) irgend eine Sünde Schwachheitssünde seyn, so darf die Quelle davon nicht Gleichgültigkeit gegen das göttliche Gesetz oder gegen irgend eine einzelne Vorschrift desselben (die man als eine solche erkennen kann und erkennt), nicht irgend eine herrschende böse Neigung, nicht herrschender Stolz, Ehrgeiz, herrschende Neigung zur Sinnlichkeit, herrschende Lieblosigkeit, u. s. w. seyn. Alle Abweichungen vom göttlichen Gesetz, die aus irgend einer noch herrschenden bösen Neigung entstehen, sind eben deßwegen keine Schwachheitssünden; dieß folgt aus dem Begriff der christlichen Tugend und aus einzelnen Aussprüchen Jesu und der Apostel, z. B. Röm. 6, 14. 18. 22. — 8, 2. Und wie könnten solche, bey denen noch eine böse Neigung herrscht, zu denen gerechnet werden, die hungern und dürsten nach δικαιοσυνη Matth. 5, 6. wie könnte bey solchen Liebe gegen Gott herrschende Triebfeder ihres Wollens und Handelns seyn? wie

könnten sie auch nur angefangen haben, das erste Gebot zu befolgen: du sollst Gott lieben von ganzem Herzen. Matth. 22, 37.? Endlich

3) wird auch das wesentlich zum Charakter einer Schwachheitssünde erfordert: Sie darf nachher nicht gebilligt oder auch nur als etwas Gleichgültiges betrachtet werden. Vielmehr muß der Mensch sie, sobald er sie erkennt, aufrichtig und ernstlich bereuen, vgl. Matth. 26, 75. (Joh. 21, 17.) keine Entschuldigung dafür suchen. Er muß seine Verschuldung vor Gott mit lebendiger Ueberzeugung anerkennen, und Gott ernstlich um Vergebung bitten (Matth. 6, 12. 1 Joh. 1, 9. f.). Er muß, wenn er irgend einem andern durch eine Pflichtverletzung oder Pflichtversäumniß Schaden verursachte, diesen Schaden, wenn und soweit es für ihn möglich ist, zu vergüten sich angelegen seyn lassen. Er muß den ernstlichen Vorsatz erneuern, sich namentlich auch vor dieser Art von Sünden in Zukunft sorgfältiger zu hüten, und Gott um seinen Beystand zur Ausführung desselben bitten, aber auch vor den Veranlassungen dazu, sich, soweit es möglich ist, zu hüten, und den aus seinem Innern hervorgehenden Reizungen dazu, unter Gottes Beystand, kräftiger entgegen zu würken. Alle diese Merkmale vereinigt — gehören zum Charakter einer Schwachheitssünde. Fehlt nur eines derselben, so ist eine Sünde keine Schwachheitssünde. Die Schwachheitssünden wahrer Christen sind ähnlich den Fehlern gutgearteter Kinder, die ihre Eltern herzlich lieben und verehren.

Praktisches Moment des Satzes: Schwachheitssünden finden sich auch bey wahrhaftgebesserten

Christen, ohne daß das Wesentliche der christlichen Tugend und die Hoffnung der künftigen Seligkeit dadurch aufgehoben wird. Dieser Satz ist

1) wenn er richtig verstanden wird, in keiner Hinsicht praktischnachtheilig;

2) er ist vielmehr praktischnützlich.

1) Es wird dadurch der Unterschied zwischen Tugendhaften und Nichttugendhaften nicht aufgehoben. Es ist ein Unterschied der Art, nicht des Grads, wenn bey dem einen ächte und thätige Liebe gegen Gott und Menschen, bey dem andern das Gegentheil davon herrschende Triebfeder des innern und äußern Lebens ist. Ferner wird nicht behauptet, eine wissentliche Sünde sey etwas Gleichgültiges. Es ist ausdrücklich bemerkt worden, keine Sünde sey Schwachheitssünde, wenn Gleichgültigkeit gegen Gottes Gebot ihr zu Grunde liegt. — Es folgt nicht aus dem Satz, von welchem die Rede ist, daß irgend ein Christ auf der erreichten Stufe von Tugend stehen bleiben, und sich mit dem Gedanken beruhigen dürfe, auch Gebesserte sind nicht ganz rein. Vielmehr steht der Satz damit in enger Verbindung, daß Christen ebendeßwegen, weil sie noch nicht ganz rein von allem Bösen sind, um so ernstlicher fortstreben müssen nach einer vollkommenen Reinheit vom Bösen. Endlich folgt nicht daraus, daß eine wirkliche vollkommene Uebereinstimmung des äußern und innern Lebens mit dem heiligen Willen Gottes etwas durchaus Unerreichbares sey. Nur das wird behauptet, man könne christlich tugendhaft seyn, ohne wirklich schon in diesem Leben jenes Ziel erreicht zu haben. [Damit stimmt Matth. 5, 6.

zusammen. Jesus sezt voraus, diejenige, die er selig preist, haben jenes Ziel noch nicht erreicht. Der Ausdruck πεινωντες — διψωντες ꝛc. zeigt ein unangenehmes Gefühl davon an, daß man jenes Ziel noch nicht erreicht hat. Aber Jesus versichert zugleich, daß die πεινωντες jenes Ziel wirklich (in dem überirrdischen Reich Gottes) erreichen werden.] *)

2) Praktisch nüzlich ist es für Gebesserte,

a) auf der einen Seite anzuerkennen, daß sie noch nicht von allem Fehlerhaften ganz frey seyen,

b) auf der andern Seite aber die Ueberzeugung zu haben, daß doch dadurch das Wesentliche der Tugend, daß dadurch die besondere väterliche Liebe Gottes gegen sie, die Versicherung von ihrer Begnadigung und die Hoffnung der künftigen Seligkeit nicht aufgehoben werde, wenn sie nur fortfahren, recht ernstlich nach immer größerer Reinigung vom Bösen zu streben. (2 Cor. 7, 1. ꝛc.)

a) es ist nothwendig und nüzlich für sie, anzuerkennen, daß sie noch nicht das Ziel der Heiligkeit erreicht haben. Denn nur in diesem Fall stimmt ihre Selbstbeurtheilung mit der Wahrheit zusammen; im entgegengesezten Fall werden sie sich blos einbilden, vollkommener zu seyn, als sie sind. Dieß kann für das wahre

*) Es wird auch nicht behauptet, daß wahre Christen nicht auf eine solche Art sich versündigen können, daß sie zurückkehren zu einer bösen Gesinnung, und des geistigen Guten ganz verlustig werden, dessen sie sich vorher zu erfreuen hatten. vgl. Hebr. 6, 4 ff. 2 Petr. 2, 20. — (Dieß aus einem frühern Manusc. des Seligen). —

Fortschreiten im Guten nicht vortheilhaft seyn. Je lebhafter hingegen der Christ jenes anerkennt, desto mehr wird er sich gedrungen fühlen, die Besserungsmittel, welche das Christenthum und die Vernunft empfiehlt, so sorgfältig und zweckmäßig als möglich zu gebrauchen. vgl. Matth. 26, 41. Eben diese Anerkennung wird ferner dazu beytragen, den Sinn der Demuth des Christen gegen Gott zu unterhalten; sie wird eine um so dankbarere Anerkennung und Werthschätzung der unverdienten Gnade Gottes, und des Beystandes, wodurch uns Gott auch im Fortschreiten unterstützen will, befördern. Eben diese Ueberzeugung wird in Rücksicht auf Zufriedenheit mit der göttlichen Weltregierung, bey Leiden, besonders bey sehr anhaltenden und drückenden Leiden, sehr wirksam seyn. Wer schon vollkommen zu seyn meynt, glaubt, er bedürfe keiner so strengen Erziehungsmittel, wie die Leiden des Lebens sind. Je mehr er aber seine Unvollkommenheit anerkennt, desto besser wird er begreifen, daß sein himmlischer Erzieher auch bey den Leiden, die er ihm auflegt, eine für ihn sehr wohlthätige Absicht hat, — daß es Leiden sind, durch welche seine Heiligung befördert werden soll (Hebr. 12, 9. f.). Endlich wird die Ueberzeugung wahrer Christen, daß sie noch immer nicht ganz fehlerfrey seyen, viel beytragen, daß sie geneigter sind, auch gegen andere Menschen bescheiden und duldsam, und gegen ihre Beleidiger versöhnlich zu seyn. Sind sie überzeugt, daß auch sie noch der Nachsicht und Geduld anderer bedürfen, so werden sie um so gerner auch gegen andere Nachsicht und Geduld beweisen (Gal. 6, 1. 4. 5.). Nicht weniger praktisch wichtig ist

b) auch die Ueberzeugung, daß auch bey Gebesserten durch ihre Schwachheitssünden die besondere väterliche Liebe Gottes gegen sie und die Hoffnung der künftigen Seligkeit nicht aufgehoben werde, wenn sie nur ihre Abweichungen von dem heiligen Willen Gottes und die Unvollkommenheit ihres Gehorsams demüthig anerkennen, auf die Gnade Gottes und auf unsern göttlichen Erlöser vertrauen, in diesem Vertrauen Gott oft und ernstlich um Vergebung ihrer Sünden bitten, und zugleich fortfahren, nach immer größerer Reinheit von allem Bösen zu streben. Ohne diese Ueberzeugung würde die Anerkennung der Mängel der Tugend, die Anerkennung der Sünden und des Fehlerhaften, das man noch an sich findet, zu einer Niedergeschlagenheit und Kleinmüthigkeit führen, die nichts weniger als vortheilhaft seyn kann in Hinsicht auf das Fortschreiten in der Tugend. In Rücksicht auf fortgehende Besserung liegt unendlich viel daran, daß der Gebesserte in Beziehung auf seine Schwachheitssünden beruhigt werde, daß er darüber nicht den Muth verliere, daß er beruhigt und muthig seinen Weg fortgehe, das ernstliche Streben nach Heiligkeit fortsetze. Nicht unwichtig ist aber dieser Satz auch in seiner Anwendung auf andere betrachtet, von denen wir glauben dürfen, sie seyen schon gebessert. In dieser Beziehung wird diese Ueberzeugung dazu beytragen, uns zu bewahren vor unbilliger liebloser Beurtheilung wahrer Christen. Wer die falsche Meynung hat, man könne bey Schwachheitssünden kein ächter Christ seyn, wird eben darum, soweit er konsequent urtheilt, auch über wahre Christen, weil sie noch nicht ganz fehlerfrey sind,

das Urtheil aussprechen, sie seyen noch keine ächte Christen. Ueberdieß wird jene Ueberzeugung auch die Folge haben, daß wir um so behutsamer in unserem Betragen auch gegen Gebesserte sind, daß wir uns um so sorgfältiger hüten, ihnen ein Aergerniß zu geben.

Noch eine Bestimmung gehört zum Begriff der christlichen Tugend. Sie ist ein Streben, alle Gebote Gottes zu befolgen, bey welchem der Glaube an Jesum zu Grund liegt. Diese Bestimmung ist blos darum so ausgedrückt, um in möglichster Kürze das Eigenthümliche der christlichen Tugend, und zugleich etwas, das sie gemein hat mit einer andern Art von Tugend, zu bezeichnen.

1) Der Sinn dieser Bestimmung ist nicht, überall nichts anders, als der Glaube an Jesum an sich, liege zu Grunde, dieser allein sey das Willensbestimmungsprincip bey christlich Tugendhaften. Es wird nicht nur die Freyheit im wahren Sinn vorausgesezt, d. h. das Vermögen, dem moralischen Gesetz gemäß oder nicht zu handeln, ohne zu jenem oder zu diesem durch irgend eine innere oder äussere Ursache genöthigt zu seyn; es wird auch die besondere moralische, zugleich religiöse, Anlage der Menschheit vorausgesezt. Es liegt nichts daran, wie man diese bezeichnet, ob man sie Gewissenstrieb mit Crusius, oder den moralischen Trieb ꝛc. nennt; nur darf man die Religion nicht davon trennen. Insofern diese Anlage als moralisch betrachtet wird, ist es die, welche den Grund enthält von unserer Anerkennung der Verpflichtung zur Befolgung gewißer moralischer Vorschriften, und zugleich der Grund von denjenigen Gefühlen, die das

Urtheil über die Moralität unserer Handlungen begleiten. Der Glaube an Jesum (im weitern Sinn immer genommen) kann seine Wirksamkeit unmöglich äußern, ohne Vermittlung der Wirksamkeit jener Anlage zur Moralität. Ein Glaube, der lebendiges Princip der christlichen Tugend ist, kann nicht entstehen ohne hohe Wirksamkeit des Gewissenstriebs. Es versteht sich also, daß vorzüglich auch die Wirksamkeit dieser Anlage nicht ausgeschlossen werden darf.

2) Wenn behauptet wird, der Glaube an Jesum liege der christlichen Tugend zu Grund; so ist dieser Glaube sowohl in Ansehung dessen, was er gemein hat mit dem moralischen und religiösen Vernunftglauben, als auch in Ansehung dessen, was er eigenthümliches hat, zu verstehen. Auch jener Glaube soll mitwirken. Diese Bestimmung vorausgesezt, entwickeln wir nun den Gedanken, daß und inwiefern der Glaube an Jesum der christlichen Tugend zu Grund liege. Daß er überhaupt zum Grund liege, läßt sich kurz so erweisen: Es ist nach Jesu Lehre ein wesentliches Merkmal der Christen, daß sie an Jesum glauben, ihn als unmittelbar göttlichen Gesandten, und seine ganze Lehre als unmittelbar göttlich anerkennen. Nun faßt aber Jesus in einigen Stellen alle Forderungen an seine Schüler im Begriff vom Glauben zusammen. Joh. 17, 20. 3, 16. ꝛc. Eben so gewiß fordert er aber in andern Stellen ernstes Streben nach Heiligkeit, Liebe gegen Gott, Jesum und unsere Mitmenschen, mehrere besondere Tugenden und damit übereinstimmende Handlungsweisen. Vergleicht man diese Stellen; so ergiebt sich der Schluß: Jesus muß in den

Stellen, wo er Glauben fordert, vorausgesezt haben, daß dieser Glaube Grundlage aller christlichen Tugenden ist, Princip der Liebe gegen Gott, Jesum und unsern Nächsten, Princip des ganzen pflichtmäßigen christlichen Verhaltens, — ein solcher Glaube, der sich wirksam äußert, durch das, was man christliche Tugend nennt. Daher beschreibt Jesus auch die, von denen er sagt, sie glauben an ihn, in andern Stellen, Joh. 10, 27. vgl. 26. als solche, die seine Stimme hören und ihm folgen, ihn lieben und seine Gebote halten. Joh. 14, 21. 23. — Und Paulus verbindet beydes in einem Saz, wenn er Gal. 5, 6. sagt, das Wesentliche des Christenthums sey ein Glaube, der thätig sey durch Liebe. vgl. 1 Tim. 1, 5.

Aber nun ist auch zu zeigen, inwiefern der Glaube an Jesum bey der christlichen Tugend zu Grunde liege. Der Glaube an Jesum liegt zu Grund bey dem Entschluß, die Gebote Gottes und Jesu zu befolgen, und bey der Ausführung desselben, nicht blos insofern, als zu jenen Geboten auch positive gehören, sondern vorzüglich auch insofern, als im Glauben an Jesum die Vorstellungen und Ueberzeugungen enthalten sind, die Bestimmungsgründe unseres Wollens und Handelns seyn sollen, oder die auf irgend eine Art, direkt oder indirekt, mittelbar oder unmittelbar zur Festigkeit und Wirksamkeit eines pflichtmäßigen Wollens beytragen sollen.

1) Zu den Geboten, die Gott uns durch Jesum bekannt gemacht hat, — zu den Geboten also, die Christen befolgen sollen, gehören auch gewiße positive Vorschriften. Es ist aber unmöglich, diese (positiven) Gebote befolgen zu wollen, ohne das göttliche

Ansehen Jesu anzuerkennen. Denn ohne diese Ueberzeugung kann die Ueberzeugung nicht vorhanden seyn, sie seyen für uns verbindlich, sie seyen von Gott uns bekannt gemacht, sie seyen, ebenso, wie die Forderungen des Gewissens, Gebote des Heiligsten und Allwissenden, (der nur wollen kann, was gut ist). Aber nicht blos in dieser Hinsicht liegt der Glaube an Jesum zu Grund bey der christlichen Tugend, sondern

2) auch, (und dieß ist der Hauptpunkt,) in Ansehung derjenigen Vorstellungen und Ueberzeugungen, die Bestimmungsgründe des Willens der Christen seyn sollen, oder wenigstens auf irgend eine Art mitwirken zur Festigkeit und Wirksamkeit des pflichtmäßigen Wollens. Alle Vorstellungen dieser Art sind im Glauben an Jesus enthalten, wenn man sich ihn theils an sich, theils zugleich in Ansehung dessen denkt, was er mit dem Vernunftglauben gemein hat.

Welches sind nun diese Vorstellungen und Ueberzeugungen? Hieher gehört

1) die Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Gebote, die wir befolgen sollen, und zugleich von der Wahrheit der christlichen Lehre von Gott;

2) der Glaube an die im Evangelio enthaltene Lehre von Christo;

3) der Glaube an die christliche Lehre vom künftigen Leben, aber auch an die darin enthaltenen Verheissungen für das gegenwärtige Leben. Es gehört also hieher

1) Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Gebote, die wir befolgen sollen, verbunden mit der Ueberzeugung von der Wahrheit des christlichen Begriffs von Gott.

Wenn überhaupt der Glaube an Jesum zu Grunde liegen soll; so muß nothwendig auch die Ueberzeugung zu Grund liegen, die Gebote, die wir befolgen sollen, seyen göttliche Gebote. Denn der Glaube an Jesum schließt Anerkennung der ganzen Lehre Jesu als einer wahrhaft göttlichen Lehre, also auch seiner Gebote als göttlicher Vorschriften, in sich. Aber was enthält diese Ueberzeugung, inwiefern soll sie Einfluß haben auf das Wollen und Vollbringen dessen, was das göttliche Gesetz fordert? Es ist

a) darin enthalten die unbestimmtere Ueberzeugung von der Heiligkeit (inneren Achtungswürdigkeit) der Gebote, die wir befolgen sollen, und von unserer uneingeschränkten Verpflichtung dazu; und daraus geht das Gefühl von Achtung für dieselbe hervor.

Enthalten ist diese Ueberzeugung in jener von der Göttlichkeit der Gebote, sobald man den wahren christlichen Begriff von Gott voraussezt. Denn

α) sezt auch die christliche Lehre voraus, und behauptet, Gott sey der allervollkommenste Geist, namentlich der heiligste, und zugleich derjenige, der die vollkommenste Erkenntniß besitze. Sezt man dieß voraus, so muß man auch nothwendig annehmen, die göttlichen Gebote seyen an sich selbst heilig und an sich selbst verpflichtend. Denn der Heilige und allein Weise kann nur das wollen, was an sich gut oder Mittel zu dem an sich Guten ist, und sich in seinem Urtheil nicht irren. Daher wird auch im N. T. der Wille Gottes als ein an sich guter, heiliger, vollkommener Wille beschrieben. Röm. 12, 2. (vgl. auch 7, 12.) (vom

moralischen Theil des mosaischen Gesetzes sagt Paulus, das Gesetz sey ein heiliges Gesetz, jedes Gebot heilig und gut an sich. Und dieß sollte nicht auch gelten von dem vollkommenen Gesetz der christlichen Offenbarung?)

β) Damit stimmt auch das überein, daß die Apostel in der einen Stelle auffordern, das zu thun, was an sich gut sey, und in andern Stellen dazu, das zu thun, was Gottes und Christi Willen angemessen sey. vgl. Phil. 4, 8. und 1, 10. mit Eph. 5, 17. und Röm. 12, 2. Zuweilen wird auch beydes verbunden in Einer Stelle, z. B. 1 Tim. 2. 3. Schon aus diesem Grunde folgt, daß in dem Gedanken: diese Gebote sind göttliche, nothwendig enthalten ist der (unbestimmtere) Satz: Es sind Gebote, die nur das fordern, was an sich selbst gut oder Beförderungsmittel des an sich Guten ist, und daraus geht nothwendig das Gefühl von Achtung für diese Gebote hervor. Dieses soll also auch bey der Befolgung dieser Gebote zu Grunde liegen. Man kann dieß auch durch andere Gründe bestätigen.

γ) Auch die christliche Lehre stellt uns namentlich auch insofern Gott als den gerechtesten vor, als er das Böse bestraft. Aber wäre es nicht diesem Begriff entgegen, anzunehmen, diese Gesetze seyen blos deßwegen zu befolgen, weil Gott mit dem Befolgen und Nichtbefolgen angenehme oder unangenehme Folgen verbunden habe? Eine fernere Bestätigung giebt Röm. 14, 23. Im ganzen Zusammenhang ist offenbar nicht von Handlungen die Rede, die das Gesetz gebietet oder verbietet, oder von solchen, die in Absicht auf ihre materielle Beschaffenheit pflichtmäßig oder pflichtwi-

drig sind. Wie läßt sich aber Paulus Ausspruch anders als aus der Voraussetzung erklären, selbst bey erlaubten Handlungen muß Achtung für das göttliche Gesetz, eine solche Achtung zu Grunde liegen, daß man sich dieselbe nicht erlaubt, ohne eine hinlänglich feste Ueberzeugung davon zu haben, daß sie erlaubt (auch uns erlaubt) seyen? Allerdings soll also bey den Entschlüssen und Handlungen der Christen vor allem andern die Anerkennung der christlichen Gebote, als an sich heiliger, und Achtung für dieselbe zum Grund liegen. Aber diese Ueberzeugung darf

b) nicht von der bestimmteren getrennt werden, mit welcher sie in der christlichen Lehre und unserer eigenen Natur verbunden ist: Es ist Wille Gottes, daß wir auf diese Art handeln. Auch der Glaube an Gott soll Einfluß haben auf das Wollen und Handeln der Christen, auf die Entstehung der christlichen Tugend, und wenn sie vorhanden ist, auf das Wollen und Vollbringen dessen, was das göttliche Gesetz fordert. Dieß läßt sich

1) unmittelbar aus der christlichen Lehre beweisen;

2) durch Gründe, die aus der Natur der Sache genommen sind.

1) Unmittelbar schon aus dem vorgetragenen Satz: der Glaube an Jesum und seine Gebote, als göttliche, soll zu Grund liegen bey unserm Wollen und Handeln, folgt das: der Gedanke, wir sollen Gottes Willen befolgen, soll einen würksamen Einfluß haben auf unser Wollen und Handeln. Dazu kommen noch andere Gründe. Sehr oft wird im N. T. der Grund, daß es Wille Gottes sey, angeführt 1 Tim. 2, 3.

1 Theſſ. 4, 3. Eph. 6, 6. (Was von dieſer beſondern Art von Pflichten gilt, iſt auf jede andere Art von Pflichten gegen andere Menſchen oder gegen uns ſelbſt anwendbar) Col. 3, 22. 23. (vgl. Röm. 6, 22. 1 Petr. 1, 14. f.) Achtung für den höchſten (Jac. 2, 11. vgl. 10. und 4, 12.) Geſetzgeber ſoll zu Grunde liegen. Liebe gegen Gott ſoll nach Jeſu eigenem Ausſpruch zum Grund liegen bey Befolgung aller übrigen Gebote Matth. 22, 37. f. verbunden mit v. 40. Marc. 12, 28. 29. 30. Jeſus ſelbſt, das einzige ganz vollkommene Vorbild ſittlicher Vollkommenheit, Jeſus, der einzig vollendete Menſch, wird uns ausdrücklich als ein Muſter des Gehorſams gegen Gott vorgeſtellt, Phil. 2, 8. Chriſtus, obgleich Sohn Gottes, war gehorſam, Ebr. 5, 8. vgl. Röm. 5, 19. und Joh. 6, 38. 14, 31. Matth. 26, 39. 42. Aber es läßt ſich auch

2) durch Gründe aus der Natur der Sache beſtätigen, daß der Glaube an Gott und die Ueberzeugung, es ſey ſein Wille, daß dieſe Gebote befolgt werden ſollen, Einfluß haben ſolle auf unſer Wollen und Handeln.

I) Der erſte Hauptgrund iſt: Ohne Glauben an Gott findet nicht nur bey poſitiv chriſtlichen Geboten Ueberzeugung von unſerer Verbindlichkeit zu ihrer Befolgung, ſondern auch bey allen denjenigen Geboten, welche die chriſtliche Lehre gemein hat mit der Vernunftmoral, eine konſequente und feſte Achtung gegen ſie nicht ſtatt. Das Erſtere bedarf nur eines Winks. Es iſt klar, daß bey den poſitiv chriſtlichen Geboten die Anerkennung ihrer Gültigkeit ſich zunächſt auf nichts gründen kann, als auf göttliche Offenba-

rung. Es ist also klar, daß Achtung dieser Gebote den Glauben an Gott — voraussezt. Aber auch die Achtung für die Gebote, die zu dem in unser Herz geschriebenen Gesetz (Röm. 2, 14. f.) gehören, die auch ohne Offenbarung als verpflichtend erkannt werden können, steht schon an sich im wesentlichen Zusammenhang mit dem Glauben an Gott und der Ueberzeugung, es sey Wille Gottes, daß wir diese Gebote befolgen. Glaube an Gott ist nothwendige Bedingung einer konsequenten und zugleich festen Achtung für dieselbe, d. h. einer solchen Achtung, bey der wir mit uns selbst ganz zusammenstimmen. Dieß läßt sich

1) schon aus folgendem Grund schließen: der Glaube an Gott und die damit zusammenhängende Anerkennung unserer Abhängigkeit von ihm ist eben sowohl im Innersten unserer Natur gegründet, als die Anerkennung der uneingeschränkten Gültigkeit des moralischen Gesetzes; und dieselbe höhere Anlage der Menschheit, woraus leztere Ueberzeugung hervorgeht, enthält auch einen Grund des Glaubens an Gott. Eben dasselbe Gewissen, durch welches sich uns ein für uns uneingeschränkt verpflichtendes Gesetz ankündigt, erregt auch in uns solche Gefühle, die sich beziehen auf ein lebendiges Urbild des Guten ausser uns, auf einen höchst vollkommenen Gesetzgeber und Richter, von dem wir abhängen. Das Gewissen erregt oft in solchen Fällen, wo wir von keinem sichtbaren Wesen Strafe fürchten dürfen, ein unwiderstehliches Gefühl von Furcht vor Strafen, und eben dadurch auch das Gefühl unserer Abhängigkeit von einem unsichtbaren Gesetzgeber und Richter; und da dieses Gefühl jeder-

zeit begleitet ist von dem Gefühl von Strafwürdigkeit und von einer hohen Achtung für das Gesetz, das wir übertreten zu haben uns bewußt sind; so kündigt es uns zugleich die Heiligkeit und Gerechtigkeit des unsichtbaren Gesetzgebers und Richters an, von dem wir abhängen. Wir stimmen also nur dann mit uns selbst überein, wenn wir das eine dieser Gefühle so gut als das andere gelten lassen. Unsere Achtung für das moralische Gesetz ist nur dann konsequent, also nur dann ganz vernünftig, wenn wir zugleich einen unendlich vollkommenen Gesetzgeber und Richter ausser uns anerkennen, von dem wir abhängen.

(Es ist unnatürlich und inkonsequent, das Eine Gefühl gelten lassen zu wollen, das andere nicht, das Band zu zerreissen, das in unserm Innersten zwischen beyden geknüpft ist.)

2) Die Anerkennung der unbedingten Gültigkeit des moralischen Gesetzes ist auch an sich nicht vereinbar mit dem Nichtglauben des Satzes, daß dieses Gesetz Wille Gottes sey.

a) das moralische Gesetz, auch das in unser Herz geschriebene, durch welches das lebendige Urbild des Guten sich in unserem Innersten uns offenbart, verpflichtet uns zur Beförderung gewißer materieller Zwecke, die aus der Einrichtung unserer Natur erkennbar sind. Wir müssen daher nothwendig annehmen, diese Zwecke seyen an sich selbst achtungswürdig, ob wir gleich den Grund davon nicht einsehen; sie seyen an sich so beschaffen, daß sie befördert werden sollen. Aber es ist nicht konsequent, dieß anzunehmen und doch vorauszusetzen, unsere Natur sey Werk einer blinden Noth-

wendigkeit oder eines blinden Zufalls, oder eines nicht moralischen, oder eines nicht höchst vollkommenen moralischen Urhebers. Nur wenn wir einen unendlich vollkommenen moralischen Urheber unserer Natur annehmen, urtheilen wir in Beziehung auf jenen Satz ganz konsequent.

β) Ohne den Glauben an Gott, können wir vernünftigerweise nicht annehmen, daß das Ziel der Vollkommenheit, nach dem das moralische Gesetz uns streben heißt, für uns erreichbar sey. So thöricht es ist, Vollendung dem Menschen in seinem jetzigen Zustand beyzulegen; so unwidersprechlich ist es, daß nicht nur diese Vollendung in der Idee uns vorschweben muß, sondern auch daß das moralische Gesetz uns allerdings gebietet, nach einer solchen Vollkommenheit zu streben, die wir in diesem Leben nicht erreichen, und für deren wirkliche Erreichung mehrere Umstände, die nicht in unserer Gewalt stehen, mehr oder weniger förderlich oder hinderlich seyn können. Aber wir können nicht nach diesem Ziel streben, wir können das Gesetz, welches uns darnach zu streben gebietet, nicht als für uns verbindlich ansehen, ohne zu glauben, dieses Ziel sey einmal für uns erreichbar, und wir werden es erreichen, wenn wir dieß nicht durch unsere Schuld verhindern.

Um aber dieß zu glauben, müßen wir glauben, weder unsere eigene (sinnliche) Natur, noch die Natur ausser uns werde der Erreichung des Ziels unserer Vollkommenheit ein unüberwindliches Hinderniß in den Weg legen. Wir müßen

1) in Hinsicht auf dieses Leben glauben, daß wir

nicht nur einen Anfang in der Besserung machen, sondern auch in der Tugend beharren und fortschreiten können, unserer eigenen Schwäche, des innern Hangs zum Bösen und der vielfachen äusseren Umstände ungeachtet, die für unsere Besserung hinderlich seyn können:

2) daß wir nach dem Tod nicht nur als persönliche Wesen fortdauern werden, (weil wir hier dieses Ziel nicht wirklich erreichen,) sondern auch daß wir, wenn wir anders hier nach moralischer Vollkommenheit ernstlich strebten, in der künftigen Welt in eine solche Lage, in solche Verhältnisse eintreten werden, die für unser weiteres Fortschreiten in der Vollkommenheit wenigstens nicht hinderlich seyn werden. Aber können wir dieß vernünftigerweise mit Sicherheit erwarten, wenn wir annehmen, die vielfachen nicht in unserer Gewalt stehenden Umstände, die für die Erreichung jenes Zwecks hinderlich oder förderlich seyn können, hängen von einem blinden Schicksal oder Zufall oder von einem unvollkommenen (endlichen) Geist, oder von mehreren endlichen Geistern ab, oder wenn wir auch darüber nur ungewiß sind? — Glauben wir, wir seyen aus einem Chaos, einer blindwürkenden Natur hervorgegangen; können wir dann nicht auch darein zurückgeworfen werden? Nur dann können wir zuversichtlich glauben, daß das hohe Ziel der Vollkommenheit wirklich für uns erreichbar sey, wenn wir annehmen, daß alle Umstände, die darauf Bezug haben, von einem solchen Geist abhängen, der selbst jenen Endzweck will, nach welchem wir streben sollen, und zugleich unendlich vollkommen, und eben darum mächtig und weise genug

ist, um alles zur Beförderung jenes Endzwecks hinzulenken. Hierzu kommt

3) die gar nicht unwichtige Betrachtung: die Ueberzeugung, daß der Gehorsam gegen das moralische Gesetz mit unserer eigenen Wohlfahrt nicht in Widerspruch stehe, ist eine nothwendige Bedingung einer konsequenten Achtung gegen das moralische Gesetz. Aber auch in dieser Hinsicht ist der Glaube an Gott nothwendig. Es liegt in uns allen ein unvertilgbarer Trieb zu eigenem Wohlseyn im Ganzen unseres Daseyns; wir können manche einzelne Bestrebungen, die sich auf einzelne Bestandtheile unseres sinnlichen Wohlseyns beziehen, unterdrücken, aber unvertilgbar bleibt der Trieb zur eigenen Glückseligkeit im Ganzen unseres Daseyns. Wenn also der Gehorsam gegen das moralische Gesetz mit dem Zweck unsers eigenen Wohlseyns nicht einstimmte, sondern im Widerspruch stünde; so würde das moralische Gesetz im Widerspruch stehen mit einem unvertilgbaren Grundtrieb unseres Wesens, mit dem, was wir unvermeidlich wollen müssen; wir könnten es also nicht als ein solches achten, das auch für uns namentlich verpflichtend sey. Nur dann können wir es auch in Beziehung auf uns als wahr und verpflichtend anerkennen, wenn wir annehmen, Gehorsam gegen das Gesetz stehe mit dem Zweck unseres wahren Wohlseyns im Ganzen nicht im Widerspruch, sey Weg für uns zur Glückseligkeit.

Aber diese Voraussetzung ist keineswegs konsequent, wir können die Ueberzeugung davon vernünftigerweise nicht standhaft behaupten, wenn wir nicht zu-

gleich einen allmächtigen und moralisch höchst vollkommenen Regenten der Welt annehmen, der den Zweck hat und ausführt, standhaften Gehorsam gegen seine Gesetze in ein richtiges Verhältniß mit unserer Glückseligkeit zu setzen. Denn diese (auch die Glückseligkeit, die der Tugendhafte wollen kann und wollen muß,) hängt keineswegs von unserer eigenen freyen Selbstthätigkeit allein, sondern von unzählig vielen Umständen ab, die nicht in unserer Gewalt stehen. Können wir aber annehmen, alle diese Umstände seyen nicht hinderlich, sondern förderlich für den Zweck, die Glückseligkeit in ein richtiges Verhältniß mit der Tugend zu setzen, wenn wir nicht zugleich annehmen, sie stehen alle unter der Leitung eines höchstvollkommenen Geistes, der die Macht und den Willen hat, jene Umstände zu diesem Zweck zu lenken? Nehmen wir an, jene Umstände hängen blos von Ursachen ab, die unabsichtlich — nicht frey — wirken; wie können wir vernünftigerweise von der Wirksamkeit solcher Ursachen erwarten, daß ihre Wirkungen durch den unwahrscheinlichsten Zufall sich zur Förderung jenes Zwecks vereinigen werden?

Eben so wenig können wir dieß annehmen, wenn wir voraussetzen, daß jene Umstände blos von der Wirkung solcher endlichen Geister abhängen, die selbst nicht unter der Leitung eines höchstvollkommenen Geistes stehen.

Denn mit welchem Grund können wir voraussetzen, daß alle die endlichen Geister, die auf unser künftiges Wohl wirken, nur gute und Gutes wollende Geister seyen, und daß die Guten sich nicht in ihrem Ur-

theil über das irren werden, was zur Realisirung jenes Zwecks erfordert wird, und daß sie Macht haben werden, das auszuführen, was jener Zweck fordert; — daß die Wirkungen solcher Geister nicht in vielen Fällen einander durchkreuzen werden? Daraus ergiebt sich aber auch, daß die Erwartung, der Gehorsam gegen das moralische Gesetz werde der Weg zu unserem Wohl seyn, auch dann nicht feststehen kann, wenn man die von unserer Freyheit unabhängigen Umstände, die auf unsere Glückseligkeit Einfluß haben, zum Theil von der Wirkung mechanisch wirkender Ursachen, zum Theil von der Thätigkeit endlicher Geister ableitet und annimmt, beyde seyen keinem höhern Willen untergeordnet. Nur dann können wir zuversichtlich und auf eine konsequente Art glauben, daß Gehorsam gegen das moralische Gesetz mit dem Zweck unserer eigenen Glückseligkeit einstimme, wenn wir einen höchstvollkommenen Weltregenten glauben, der jene Einstimmung will, und mächtig und weise genug ist, um alles zur Realisirung jenes Zwecks zu lenken. Die Achtung auch für die Gebote der Vernunftmoral ist nicht konsequent und vernünftig, wenn nicht damit der Glaube an Gott verbunden wird. Ist aber die Achtung nicht konsequent, so wird sie auch schon deßwegen nicht ganz fest und dauerhaft seyn. Ohne den Glauben an Gott kann auch unsere Achtung gegen die moralischen Gebote nicht fest seyn. Dieser Festigkeit steht aber auch, wenn mit jener Achtung nicht innigst verbunden wird der Glaube an Gott, das im Wege: was wir auch immer für einen höchsten moralischen Grundsatz annehmen mögen, so ist der lezte Grund davon immer etwas,

was wir schlechterdings nicht einsehen, (er ist unerforschlich). Der Grund, warum wir einen solchen Grundsatz für wahr halten, liegt nicht in der Einsicht in den lezten objectiven Grund desselben, sondern jederzeit nur in dem Gefühl einer absoluten unveränderlichen Nothwendigkeit, ihn für wahr zu halten. Wird aber die auf ein solches Gefühl gegründete Achtung nicht mehr oder weniger schwanken, wenn wir darüber reflectiren, was lezter Realgrund dieses Gefühls sey, und wenn wir nicht annehmen, Gott sey es? Wird nicht unsere Achtung für das moralische Gesetz schwanken, wenn wir uns dem Gedanken hingeben, unsere Natur sey Produkt eines blinden Schicksals? Nimmt man dieß an, so läßt sich die Ueberzeugung vernünftigerweise nicht festhalten, jenes Gefühl sey ein solches, durch das sich uns Wahrheit ankündige. Wäre ein bloßes blindes Schicksal Grund der Einrichtung unserer Natur; so könnte jenes Gefühl eine bloße Täuschung seyn. Nur dann steht die Ueberzeugung, daß dieß nicht der Fall seyn könne, unerschütterlich fest, wenn wir den lezten Realgrund der Wirklichkeit unserer Natur und der höheren moralischen Anlage in uns, in einem Wesen suchen und finden, das selbst ein absolut vollkommener Geist ist, das uns nicht durch ein in unserer Natur gegründetes unvertilgbares Gefühl täuschen wollte und konnte.

Schon deßwegen soll mit der Vorstellung, es ist an sich Pflicht, diese und jene Gebote zu befolgen, auch der Gedanke in enge Verbindung gesezt werden: Es ist Wille Gottes; auch dieser Gedanke soll auf unser Wollen und Handeln einwirken.

II) Ein zweyter Hauptgrund, warum der Glaube an Gott auf unser Wollen und Handeln Einfluß haben soll, ist: der Glaube an Gott ist ein sehr kräftiges, unserem Bedürfniß angemessenes, positives Beförderungsmittel einer standhaften wirksamen Achtung für das moralische Gesetz und der Befolgung desselben. Er unterstützt uns, wenn wir diese Achtung in einzelnen Fällen erweisen sollen, und hat einen sehr wichtigen Einfluß auf die Standhaftigkeit dieser Achtung.

II) 1) Schon deßwegen hat der Glaube an Gott diesen Einfluß, weil er Glaube an den Geist ist, der unserer tiefsten Ehrfurcht und höchsten Dankbarkeit würdig ist, und weil daraus Vertrauen auf Gott hervorgeht, und dieses die festeste Stütze eines solchen Muths beym Gehorsam gegen das moralische Gesetz ist, als wir bedürfen.

1) a) α) Das Gefühl von Achtung für das moralische Gesetz ist überhaupt lebendiger und stärker, wenn es sich vereinigt mit dem Gefühl von Ehrfurcht gegen den vollkommensten Geist; es ist wirksamer, wenn der Gedanke in uns lebendig ist: das moralische Gesetz ist nicht blos Produkt unserer Vernunft, sondern Wille des Wesens, in dem sich die vollkommenste Erkenntniß mit der allerreinsten Heiligkeit vereinigt; es ist Wille des Geistes, der Urquell der Erkenntniß und lebendiges Urbild des Guten ist, dessen Wille auch für die erhabensten der erschaffenen Geister verpflichtendes Gesetz ist.

β) Ferner wird durch den Glauben an Gott, als den unserer tiefsten Ehrfurcht und Dankbarkeit würdigen Geist, sehr kräftig unterstüzt die Wirksamkeit unse-

rer Achtung für die moralischen Gebote, theils insofern sie sich äussern soll durch unpartheyische Prüfung, was in einzelnen Fällen unserer Pflicht angemessen sey, und durch unpartheyische Selbstprüfung, theils insofern sie sich durch wirkliches Wollen und Vollbringen dessen erweisen solle, was wir in einzelnen Fällen als Forderung des moralischen Gesetzes erkennen. Unterstüzt wird durch den Glauben an Gott — die Wirksamkeit der Achtung für das moralische Gesetz, inwiefern sie sich dadurch äussern soll, daß wir unpartheyisch prüfen, was das moralische Gesetz in einzelnen Fällen fordere. Sehr oft stehen einer gewissenhaften sorgfältigen Untersuchung, was im gegenwärtigen Fall pflichtmäßig sey, sinnliche Gefühle, starke Neigungen entgegen. Weil der Mensch oft im voraus schon so abgeneigt ist, sich zu dem zu entschließen, was das Gesetz fordert, in diesen oder jenen Fällen; so unterläßt er eine sorgfältige Prüfung, was das Gesetz fordere; er untersucht gar nicht, oder nur auf eine partheyische Art, die dem Interesse der Neigung angemessen ist. Wie sehr wichtig ist in solchen Fällen das Andenken an den allwissenden und heiligsten Geist, der unser Gesetzgeber und Richter ist! Wie viel unpartheyischer werden wir prüfen, wie viel ernstlicher die der Wahrheit entgegenstrebenden Neigungen bekämpfen, wenn der Gedanke in uns lebendig ist, daß ein allwissendes und unendlich vollkommenes Wesen Zeuge auch unserer gegenwärtigen Ueberlegung ist, und daß das Gesetz, nach welchem wir unsern Entschluß und unser Handeln bestimmen sollen, von ihm herkomme, daß wir für dessen Befolgung nicht blos uns und andern,

sondern auch ihm verantwortlich sind! Ebenso ist ein lebendiges Andenken an Gott das wirksamste Gegengewicht gegen die Neigungen und Gefühle, die für eine unpartheyische, also dem moralischen Zwecke angemessene, Selbstprüfung hinderlich und gefährlich sind. Achtung für das moralische Gesetz soll sich aber auch namentlich durch unpartheyische Selbstprüfung äußern. Wer nicht gleichgültig gegen das Gesetz ist, für den wird es auch nicht gleichgültig seyn, ob und wiefern er dieses Gesetz befolgt habe oder nicht, ob und wiefern seine Absichten und Handlungen damit übereinstimmen oder nicht. Und wer weiß nicht, daß richtige Selbstkenntniß eine nothwendige Bedingung des Anfangs und Fortgangs unserer Besserung ist? Achtung für das Gesetz muß sich also auch durch unpartheyische Selbstprüfung äussern; aber wie stark würkt die menschliche Eigenliebe einer solchen Prüfung entgegen! Wie geneigt ist der Mensch, sich für besser zu halten, als er ist, seine Unvollkommenheit vor sich zu verbergen oder möglichst zu verkleinern! In dieser Rücksicht ist es um so nöthiger, ein lebendiges Angedenken an den Allwissenden und Heiligen mit der Selbstprüfung zu verbinden. Je lebhafter wir uns das vergegenwärtigen, daß es am Ende nur darauf ankomme, wie der vollkommenste Geist, von dem wir ewig abhängen werden, über unsern moralischen Zustand urtheile; desto mehr werden wir uns bestreben, uns selbst auf eine solche Art kennen zu lernen, daß unser Urtheil über uns mit dem seinigen (mit der Wahrheit) möglichst zusammenstimmt. Aber auch durch das wirkliche Wollen und Vollbringen dessen,

was wir als Forderung des Gesetzes (als Pflicht gegen uns selbst oder gegen andere) erkennen, soll sich die Achtung für das moralische Gesetz wirksam äußern; und auch in dieser Hinsicht findet sie eine mächtige Stütze im Glauben an Gott. Weit stärker werden wir unsere Verpflichtung fühlen, auch sehr starke Reizungen zu Verletzung einer Pflicht zu bekämpfen, wenn der Gedanke uns gegenwärtig ist: Wir sind, wenn wir diese Pflicht nicht erfüllen, nicht blos gegen uns oder andere, sondern auch gegen den Geist verantwortlich, der unser höchster Gesetzgeber, der unserer höchsten Ehrfurcht und Dankbarkeit würdig, der Urquell unseres Daseyns und aller unserer Kräfte ist.

Auch unsere Pflicht gegen ihn verletzen wir, ihm verweigern wir die ihm schuldige Ehrfurcht und Dankbarkeit, wenn wir pflichtwidrig handeln. — Weit stärker werden wir uns gedrungen fühlen, auch im Verborgenen rechtschaffen zu handeln, und uns, wenn wir auch nicht entdeckt zu werden fürchten dürfen, vor Vergehungen zu hüten, wenn wir uns den allwissenden und heiligsten Zeugen aller unserer, auch der verborgensten, Handlungen vor Augen stellen. Weit weniger werden wir durch Rücksicht auf das Beyspiel anderer, wenn sie uns auch von einer gewissen Seite noch so schätzenswerth sind oder scheinen, zur Untreue gegen unsere Pflicht verleiten lassen, wenn wir dem Gedanken an das Beyspiel fehlerhafter Menschen entgegensetzen den Gedanken an Gott, das lebendige Urbild der Vollkommenheit, und uns die hohe Würde vergegenwärtigen, die wir durch Aehnlichkeit mit diesem hohen Urbild und nur dadurch erlangen können.

Weit weniger werden wir uns durch Rücksicht auf das Urtheil anderer Menschen, durch Furcht vor ihrem Mißfallen, durch den Reiz der Ehre, des Beyfalls von Menschen, von dem Weg, den das göttliche Gesetz und unser Gewissen uns vorzeichnet, ablenken lassen, wenn wir glauben, Gottes Beyfall sey unendlich mehr werth, als der Beyfall von Menschen, auch der Angesehensten und Einsichtsvollsten. Eben diese Ueberzeugung aber wird auch der innern Unlauterkeit bey einem gesetzmäßigen äußern Verhalten am stärksten entgegenwirken; die Hinsicht auf das Urtheil des Allwissenden und Heiligsten wird auch sehr wirksam dazu beytragen, daß nicht bey unserem legalen äußern Handlen, eitle Ehrbegierde, Stolz u. s. w. an die Stelle der ächten Triebfeder trete, daß der Einfluß einer eitlen Ehrbegierde, des Stolzes ꝛc. auf unser äußeres gesetzmäßiges Handeln immer mehr geschwächt werde.

II) 1) b) Aber sehr wichtig ist auch der Einfluß des Glaubens an Gott von einer andern Seite, insofern nämlich, als er Quelle des Vertrauens auf Gott, und insofern eine feste Stütze des Muths beym Entschluß, das göttliche Gesetz zu befolgen, und bey der wirklichen Ausführung dieses Entschlusses, ist. Wir bedürfen eines standhaften Muths, wenn unsere Achtung für das moralische Gesetz standhaft wirksam seyn soll, in mehreren Hinsichten, vorzüglich in Rücksicht auf den in uns wohnenden Hang zum Bösen, und in Hinsicht auf vielfache zum Theil starke äußere Reize zum Bösen. Wenn der Lasterhafte anfängt, den Weg zur Besserung zu betreten, und die Größe

seiner Verdorbenheit und die Schwäche seiner Kraft lebhaft fühlt; wie kann er den festen und ernstlichen Entschluß fassen, das göttliche Gesetz zu befolgen, wenn er nicht die feste Ueberzeugung hat, daß er, seiner großen Schwäche, und der vielfachen moralischen Gefahren, der vielfachen starken äußern Reitze zum Bösen ungeachtet, doch im Stande seyn werde, seinen Entschluß auszuführen, mit Beharrlichkeit auszuführen? Und wenn der schon in gewißem Grad Gebesserte doch in so vielen Fällen lebhaft seine Schwäche fühlt, und mit schweren Versuchungen zu kämpfen hat, die alle Kräfte seiner Seele erschüttern; wie sehr bedarf auch er der festen Ueberzeugung, daß selbst auch bey noch schwereren Versuchungen der Fortgang auf dem betretenen Weg, der Fortgang in der Besserung keineswegs unmöglich für ihn seyn werde, daß es ihm nie, wenn er nur ganz aufrichtig und ernstlich strebt, gut zu bleiben und immer besser zu werden, an der nöthigen Kraft fehlen werde, um Versuchungen glücklich zu bekämpfen?

Eines standhaften Muths bedürfen wir ferner in Rücksicht auf die Folgen unsers pflichtmäßigen Handlens in vielen Fällen. Jenes kann in vielen Fällen in einen unvermeidlichen oder unvermeidlich scheinenden Streit mit gewissen an sich moralisch guten Zwecken kommen, die wir befördern sollen. Die Verletzung einer Pflicht, die wir nicht verletzen dürfen, die Verletzung einer unbedingten Pflicht, kann z. B. in einzelnen Fällen ein Mittel seyn oder zu seyn scheinen, das Wohl irgend eines unserer Mitmenschen zu befördern, oder unser Vermögen für gute Zwecke zu wir-

ken, zu erhalten, oder unsern Wirkungskreis zu erweitern, und dadurch uns eine ausgedehntere Thätigkeit für das gemeine Beste möglich zu machen. Wie schwierig ist eine solche Collision für solche, die schon rechtschaffen gesinnt sind! Auch in solchen Fällen haben wir Muth nöthig, wenn wir unsere Pflicht nicht verletzen wollen; wir bedürfen der zuversichtlichen Ueberzeugung, daß die Folgen unsers pflichtmäßigen Handelns, wenn sie auch in einzelnen Fällen für gute Zwecke nachtheilig seyn, oder scheinen sollten, doch im Ganzen es nicht seyn werden. Noch häufiger tritt der Fall ein, daß der gute Erfolg unserer Handlungen, den wir beabsichtigen, durch zufällige Umstände verhindert wird, oder zu werden scheint. Wir bedürfen eines Stärkungsmittels unseres Muths, um nicht früher oder später müde zu werden, besonders dann, wenn wir vielleicht lange Zeit wenige oder keine Früchte unserer pflichtmäßigen Wirksamkeit sehen. Wir bedürfen der Ueberzeugung, diese Wirksamkeit sey im Ganzen doch nicht fruchtlos. Wir bedürfen ferner in Rücksicht auf die Leiden dieses Lebens überhaupt, auch in Rücksicht auf solche, die nicht gerade in unmittelbarem Zusammenhang mit unserem pflichtmäßigen Handeln stehen, eines standhaften Muths, der hinlängliche Beruhigung gewähre; wir bedürfen desselben in Hinsicht auf eigene Leiden, aber auch in Hinsicht auf Leiden anderer, besonders solcher Menschen, die mit uns in näherer Verbindung stehen. Denn wenn auch diese Leiden nicht gerade in einer nähern Beziehung zu unserem pflichtmäßigen Handeln stehen, wenn sie keine Folgen desselben sind; so können sie doch mittelbar

einen nachtheiligen Einfluß auf unser Wirken haben. Wir bedürfen einer ruhigen, wo nicht heitern Gemüthsfassung zu unserem pflichtmäßigen Handeln; diese wird aber am leichtesten durch Leiden gestört. Wir bedürfen also einer Stärkung unsers Muths, wenn jene Leiden nicht unsere Thätigkeit mehr oder weniger lähmen sollen. Wir bedürfen endlich eines standhaften Muths in Absicht auf den frühern oder spätern Ausgang unsers irrdischen Lebens und in Absicht auf seine Folgen. In allen diesen Fällen ist Vertrauen auf Gott theils an sich, theils in seiner Verbindung mit der Hoffnung eines künftigen Lebens ein Stärkungsmittel:

1) in Hinsicht auf unsere Schwäche und die vielfachen, äusseren und inneren Versuchungen zum Bösen; denn Vertrauen auf Gott ist Vertrauen auf den allmächtigen und allweisen Beförderer alles Guten, der uns unterstützt, wenn es nur unser aufrichtiger und ernster Wille ist, den von ihm vorgezeichneten Weg zu gehen.

2) Vertrauen auf Gott ist in Rücksicht auf die Folgen unsers pflichtmäßigen Handelns, Quelle des Muths. Mag dieses auch in einzelnen Fällen in Collision gerathen mit guten Zwecken, so können wir doch hoffen, Gott werde alles zum Besten lenken, er werde durch andere Mittel und Werkzeuge das bewürken, was wir nicht bewürken können, wenn seine Zwecke es fordern, wenn es zur Ausführung seines Plans nothwendig ist. Im Vertrauen auf ihn können wir auch im Allgemeinen hoffen, wenn auch der Erfolg unserer pflichtmäßigen Wirksamkeit in manchen einzelnen Fällen unsern

Absichten und Wünschen nicht entspricht, oder nicht zu entsprechen scheint, im Ganzen werde doch unsere gewissenhafte Thätigkeit nicht vergeblich seyn. Und der Glaube an den Allweisen und Heiligsten leitet auch auf den Gedanken, daß Gott aus sehr weisen Gründen sehr oft die guten Wirkungen unserer Arbeit vor uns verberge auf kürzere oder längere Zeit; er erinnert uns, daß Gott dabey wohl auch die Absicht habe, uns um so mehr zu gewöhnen, in reiner Absicht pflichtmäßig zu handeln, unbekümmert um die äußern Folgen der Wirksamkeit.

3) Vertrauen auf Gott ist ferner in Rücksicht auf alle Leiden dieses Lebens eine wichtige Stütze unsers Muths.

Eine feste Stütze unseres Muths ist das Vertrauen auf Gott, in dieser Hinsicht, schon an sich betrachtet; denn es schließt in sich die Ueberzeugung, alles was uns begegne, stehe unter Gottes Aufsicht; aber auch in Rücksicht auf die Hoffnung eines bessern Zustandes im künftigen Leben. Der Glaube ist aber auch

II) 2) das wirksamste Beförderungsmittel der Willigkeit zur Befolgung des moralischen Gesetzes. Zur christlichen Tugend wird nemlich auch Willigkeit (Geneigtheit) erfordert; und auch abgesehen von der christlichen Offenbarung, läßt sich leicht einsehen, daß zur moralischen Vollkommenheit nicht bloße Achtung für das Gesetz, sondern auch Geneigtheit oder Willigkeit zur Befolgung desselben erfordert wird. Irgend ein Mensch befolge in Hinsicht auf sein Verhalten alle Gebote, aber er befolge sie in vielen Fällen mit Wi-

derwillen, er erweise sich in der Regel oder nur in sehr vielen Fällen sehr wohlthätig aus Achtung für sein Gewissen, aber mit Widerwillen; ist wohl ein solcher Mensch so vollkommen, als ein solcher, der zugleich aus Achtung und mit Geneigtheit, mit Liebe seine Pflichten erfüllt? Dieß ist das Ziel, dem wir alle entgegenstreben sollen. Nur dann wird der Mensch, was er werden soll, wenn auch seine Neigung mit dem Gewissenstrieb in solche Uebereinstimmung kommt, daß er seine Pflicht willig erfüllt. Diesem großen Ziel werden wir aber (mehr oder weniger) nahe gebracht durch den Glauben an Gott. Liebe gegen Gott ist ihrer Natur nach das wirksamste Mittel, uns auch allmählig Liebe gegen sein Gesetz einzuflößen. Allerdings giebt es dabey einen unbestimmbaren Stufenunterschied und eine stufenweise Fortschreitung; aber der Grund dazu wird nur durch Liebe gegen Gott gelegt.

III) Aber der Glaube an Gott soll auch deßwegen einen fortdaurend wirksamen Einfluß auf unser Wollen und Handeln haben, weil eine solche Gesinnung gegen Gott, wodurch sich der Glaube zunächst wirksam äußern soll, einestheils selbst einen wesentlichen Bestandtheil der Tugend, besonders der christlichen, ausmacht, anderntheils nicht vorhanden seyn kann, ohne einen fortdaurend wirksamen Einfluß auf alle übrige Gesinnungen und unser ganzes Verhalten zu haben. Ist der Glaube an Gott ein lebendiger, so muß er die Gesinnung der tiefsten Ehrfurcht, der dankbarsten Liebe und eines uneingeschränkten Vertrauens zu Gott hervorbringen.

Diese Gesinnungen gehören wesentlich zur Tu-

gend, besonders zur christlichen, sind an sich pflichtmäßige Gesinnungen; aber die Natur derselben bringt es mit sich, daß sie nicht herrschend seyn können, ohne fortdaurenden Einfluß auf alles Wollen und Handeln zu äussern. Dieser Punkt kann aber erst ausgeführt werden in dem Abschnitt von den Pflichten gegen Gott.

Bey der christlichen Tugend soll der Glaube an Gott zum Wollen und Handeln mitwirken. Wenn aber dieser Glaube aus den angeführten Gründen in mehr als einer Hinsicht in so wichtiger Beziehung mit einer pflichtmäßigen Gesinnungs- und Handlungsart steht; so ist der Glaube an Jesum auch deßwegen moralisch wichtig, weil er auf eine eigenthümliche Art die moralische Wirksamkeit des Glaubens an Gott befördert. Er schließt nemlich auch in sich:

1) die Anerkennung der Gebote, die wir befolgen sollen, als solcher, die in einer göttlichen Offenbarung enthalten seyen.

2) Die Ueberzeugung von dem Eigenthümlichen der christlichen Lehre von Gott und von der Wahrheit der damit verbundenen Geschichte Jesu. In beyden Hinsichten verstärkt er die moralische Wirksamkeit des Glaubens an Gott.

I) Die moralische Wirksamkeit des Glaubens an Gott wird befördert durch die Ueberzeugung: die Gebote, die wir befolgen sollen, hat Gott uns nicht blos durch unsere Natur, sondern auch durch eine übernatürliche Offenbarung, durch Jesum, bekannt gemacht. Sehr wichtig ist diese Ueberzeugung:

a) aus folgendem Grund: In Absicht auf einzelne specielle Gebote wird die Ueberzeugung von ihrer Gül-

tigkeit bey manchen Subjekten entweder überhaupt oder in einzelnen Fällen nur durch den Glauben an die Offenbarung hervorgebracht, oder erhalten, bey andern dadurch gestärkt und befestigt. Bey den erstern ist also der Glaube an Offenbarung eine Bedingung, ohne die der Glaube an Gott in Beziehung auf gewiße moralische Gebote gar nicht wirksam seyn könnte, und gar keine Achtung für dieselbe vorhanden seyn würde. Bey Subjekten der leztern Art wird die Würksamkeit des Glaubens an Gott in Hinsicht auf einzelne Gebote (also auch die Würksamkeit der Achtung für dieselbe) durch den Glauben an die Offenbarung gestärkt. Es giebt

1) unstreitig viele Menschen, die des Glaubens an gewisse moralische Grundsäze unerachtet, doch keine Ueberzeugung von der Gültigkeit, also auch von der Göttlichkeit dieses oder jenes einzelnen Gebots haben würden, wenn sie nicht durch Glauben an eine Offenbarung davon versichert wären. Jeder nicht ganz Rohe erkennt gewiße allgemeine Gebote an; aber viele sind doch nicht im Stand, eine richtige Anwendung davon auf alle Arten von Fällen (oder Handlungen) zu machen: viele sind nicht nachdenkend und gebildet genug, um einzusehen, daß ein gewißes specielles Gebot gegründet sey in einem allgemein anerkannten moralischen Saz. Und wie oft wird die Anwendung gewißer allgemeiner Grundsäze auf besondere Arten von Handlungen durch gewiße herrschende Grundsäze, durch den Zeitgeist, durch Lieblingsneigungen erschwert! Wenn aber Menschen von dieser Art, deren es viele giebt, das Christenthum als göttliche Offenbarung, wenn sie die Autorität Jesu als göttlich anerkennen, so

kommen sie dadurch zur Ueberzeugung: auch diejenigen (nichtpositiven) Gebote, deren Gültigkeit für sie ohne das Licht der Offenbarung nicht einleuchtend ist, seyen göttliche, und folglich auch für sie uneingeschränkt verpflichtende Gebote. Und ein lebendiger Glaube an die christliche Offenbarung kann auch die Folge haben, daß sie im Fortgang, früher oder später, einsehen lernen, gewiße Gebote, die sie anfangs nur auf das Ansehen der Offenbarung hin annahmen, gehören auch zu denen, die aus den Aussprüchen ihres eigenen Gewissens hergeleitet werden können. Ihr moralisches Gefühl wird durch das Christenthum geschärft und verfeinert.

2) Bey manchen andern tritt mehr oder weniger der Fall ein, daß sie zwar in manchen Zeitpunkten die Vernunftmäßigkeit (Gültigkeit) irgend eines speciellen Gebots einsehen und anerkennen, aber etwa gerade in solchen, wo die Befolgung eines solchen Gebots einen schweren Kampf fordert, anfangen zweifelhaft zu werden, ob dieses Gebot aus Vernunftgrundsätzen hergeleitet werden könne: Und wie wohlthätig ist es dann, wenn sie, beym Glauben an die christliche Offenbarung, ihre wankende Ueberzeugung dadurch befestigen können, daß sie sich erinnern, Gott habe namentlich auch dieses Gebot durch seinen höchsten Gesandten auf eine ausserordentliche Art bekannt gemacht!

Was aber die eben gar nicht zahlreiche Classe von Menschen betrifft, die auch in Rücksicht auf alle specielle nicht positive christliche Gebote schon ohne Rücksicht auf die Offenbarung von ihrer Gültigkeit überzeugt sind; so wird wenigstens durch den Glauben an

die Offenbarung ihre Gewißheit davon erhöht; und je höher die Gewißheit von ihrer Göttlichkeit ist, desto wirksamer wird sich der Glaube an Gott in Beziehung auf ein solches Gebot äußern können. Denn bey der Würksamkeit desselben in Beziehung auf einzelne Gebote wird vorausgesezt, daß wir anerkennen, es sey Wille Gottes, daß wir diese Gebote befolgen. Bey dieser Ueberzeugung aber wird jener Glaube auch in solchen Augenblicken seine Kraft beweisen können, in welchen wir uns mehr oder weniger stark versucht fühlen zu wünschen, daß dieses oder jenes Gebot nicht für uns verpflichtend seyn möchte. Aber auch

b) von einer andern Seite ist die Anerkennung der Gebote, die wir befolgen sollen, als göttlich geoffenbarter, nichtsweniger als gleichgültig in Hinsicht auf moralische Wirksamkeit des Glaubens an Gott, und in Hinsicht auf die Achtung gegen seine Gebote. Der Glaube an Gott muß einen wirksameren Einfluß auf Befolgung der moralischen Gebote haben, wenn die Vorstellung von der Göttlichkeit dieser Gebote verbunden ist theils mit der Vorstellung einer historischen Thatsache, besonders einer solchen, die an sich dazu geeignet ist, Gefühle der Dankbarkeit gegen Gott zu erregen, theils auch mit der Ueberzeugung, daß unsere Bildung zur Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz ein sehr wichtiger Zweck Gottes sey. Dieß ist aber der Fall, wenn wir die moralische Gebote als geoffenbarte anerkennen. In diesem Fall ist

1) die Vorstellung: Es ist Gottes Wille, daß wir diese Gebote befolgen, schon deßwegen eine lebendigere Vorstellung, weil sie innigst verbunden wird mit der Vorstellung von einer historischen Thatsache.

Es ist Erfahrung, daß abstrakte Vorstellungen in Verbindung mit Vorstellungen von etwas Historischem, mehr wirken können. So auch hier. Wirksamer ist an sich die Vorstellung: Gott hat dieses Gebot namentlich auf eine ausserordentliche Art, durch seinen eigenen Sohn uns bekannt gemacht, als die unbestimmte: Es ist Wille Gottes, daß wir es befolgen. Daben muß aber

2) vorzüglich auch das in Betrachtung gezogen werden, daß der Gedanke: Gott hat uns durch übernatürliche Offenbarung gewiße Vorschriften mitgetheilt, zugleich dazu geeignet ist, Gefühle von Dankbarkeit gegen Gott zu erregen. Eine übernatürliche Offenbarung müssen wir uns nothwendig denken als ausserordentlichen Beweis der heiligen und gütigen Vorsehung Gottes in Beziehung auf Menschen, als eine höchst wohlthätige Veranstaltung für unser Geschlecht. Verbindet sich dieser Gedanke mit der Erinnerung, Gott habe uns gewisse Gebote geoffenbart; so wird die Würksamkeit dieser Vorstellung verstärkt, dadurch, daß Empfindungen der Dankbarkeit gegen Gott in uns erwachen.

3) Ueberdieß wenn wir die Gebote als geoffenbarte anerkennen, so kommt noch die Ueberzeugung hinzu: Es müssen nach Gottes Urtheil sehr wichtige Gebote seyn, es muß ein sehr wichtiger Zweck Gottes seyn, daß wir zur Uebereinstimmung mit diesen Geboten gebildet werden. Denn wozu hätte Gott sie durch eine ausserordentliche Offenbarung bestätigen sollen, wenn nicht nach seinem eigenen Urtheil sehr viel daran gelegen wäre, daß wir nach diesem Gesetz gebildet werden,

wenn nicht der höchste Zweck Gottes, der an uns erreicht werden soll, unerreichbar wäre ohne Befolgung dieser Gebote? Je fester aber unsere Ueberzeugung ist, es sey ein sehr wichtiger Zweck Gottes, daß wir nach diesen Geboten gebildet werden; desto wirksamer wird sich der Glaube an Gott in Beziehung auf Gehorsam gegen diese Gebote äussern, desto größer und lebendiger wird unsere Achtung für diese Gebote seyn.

II) Aber auch noch von einer andern Seite trägt der Glaube an Jesum dazu bey, die moralische Wirksamkeit des Glaubens an Gott zu verstärken, insofern er nemlich die Ueberzeugung von dem Eigenthümlichen der christlichen Lehre von Gott und von der Wahrheit der damit zusammenhängenden Geschichte (Jesu und der Apostel) in sich begreift. Der von Gott hergenommene Beweggrund muß nothwendig um so kräftiger wirken, je größer

1) unsere Gewißheit von der Wahrheit des Begriffs von Gott, den wir voraussetzen,

2) je lebendiger unsere Vorstellung von Gott ist,

3) jemehr der Begriff von Gott seinem Inhalt nach dazu geeignet ist, solche Gefühle und Gesinnungen bey uns hervorzubringen, die uns ermuntern und stärken zur Befolgung der moralischen Gebote. Nun enthält aber

1) die Geschichte Jesu und der Apostel eine eigenthümliche wichtige Bestätigung der durch Vernunft erkennbaren Lehre von Gott: sie enthält nemlich eine Reihe ausserordentlicher Thatsachen, die als historische Bestätigung gewißer Wahrheiten mit Recht be-

trachtet werden können, die zur Lehre von Gott gehören, — besonders als Bestätigung der Wahrheit, daß es eine, namentlich für das menschliche Geschlecht sorgende göttliche Vorsehung gebe. *)

2) Eben diese Geschichte Jesu dient auch dazu, unsere Vorstellung von Gott zu beleben. Eben die außerordentlichen Thatsachen, die wir in Jesu und der Apostel Geschichte finden, können als Versinnlichungs- und Belebungs-Mittel unsers Begriffs von Gott betrachtet werden. Durch die Wunder Jesu wird uns anschaulich gemacht der Begriff von einem Geist, der die Natur überhaupt nach moralischen Zwecken beherrscht, von einem freywirkenden Geist, der nicht gebunden ist an den Naturlauf, und dessen Wirkungen alle auf heilige Zwecke gerichtet sind. Durch Jesu Leben überhaupt als vollkommenen Ebenbildes Gottes wird uns anschaulich gemacht die moralische Vollkommenheit Gottes, die Heiligkeit Gottes, die Güte Gottes gegen die Menschen, ihrer Sündhaftigkeit unerachtet. In einem andern Abschnitt mehr hierüber. Je lebendiger aber die Vorstellung von Gott ist, desto wirksamer ist auch ihr Einfluß auf unser Wollen und Handeln. Hiezu kommt:

3) die der christlichen Lehre von Gott eigenthümlichen Sätze, durch welche der Begriff von Gott erweitert und näher bestimmt wird, sind vorzüglich geschickt, die moralische Wirksamkeit des Glaubens an Gott zu befördern. Jene Sätze stellen die Vollkommenheit Gottes und sein Verhältniß zu

*) S. meine Beyträge zur christlichen Dogmatik und Moral 1792.

den Menschen nicht nur überhaupt in einem hellern Lichte dar, sondern auch in einem solchen, das dem Bedürfniß sündhafter Geschöpfe vorzüglich angemessen ist. Das Eigenthümliche der christlichen Lehre von Gott (verbunden mit der Geschichte Jesu) ist dazu geeignet, bey uns, des Bewußtseyns unserer Sündhaftigkeit und Verschuldung ungeachtet, die Gesinnung einer kindlichen Liebe gegen Gott und eines kindlichen Vertrauens auf ihn hervorzubringen, und zu unterhalten, eine solche Liebe und ein solches Zutrauen zu Gott, als die bloße, ob auch noch so reine Vernunftreligion nicht zu bewürken vermögend ist. Auf diesen Zweck bezieht sich besonders die Lehre von der ausserordentlichen Anstalt Gottes durch Jesum zur Beseligung der Menschen, die Lehre von der Begnadigung, — dem Hauptzweck des Todes Jesu, — die Verheissung des übernatürlichen Beystands Gottes zum Guten, die Lehre vom himmlischen Reich Gottes. Eben darauf bezieht sich auch von einer gewißen Seite der Satz, daß Jesus, schon während seines irrdischen Lebens, Sohn Gottes und vollkommenes Ebenbild Gottes war; denn sobald wir das anerkennen, so sind wir auch vollkommen berechtigt, von der Gesinnung gegen Menschen, die Jesus zeigte, auf Gottes Gesinnung gegen Menschen zu schließen. Nun hat Jesus während seines Erdenlebens sich auf eine dem menschlichen Fassungsvermögen und Gefühl so angemessene Art als den liebenswürdigsten und vertrauenswürdigsten Menschenfreund gezeigt; mit der liebenswürdigsten Schonung hat er auch sehr schwache, unwissende und verirrte Menschen behan-

delt. Aber die Gesinnung, die er äußerte, ist auch Gottes Gesinnung, weil er vollkommenes Ebenbild Gottes war. Durch die Handlungsart Jesu ist Gottes Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπια), Gottes Liebe gegen die sündhaften Menschen sichtbar geworden. Und wie sehr wichtig ist diese Ueberzeugung für den Zweck, uns, des Bewußtseyns unserer Sündhaftigkeit unerachtet, Liebe und Zutrauen zu Gott einzuflößen! — Einige Schriften über diesen Gegenstand:

Storrs Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre, von Süskind übersezt. §. 10. ff.

J. M. Sailers Glückseligkeitslehre aus Gründen der Vernunft mit steter Hinsicht auf die Urkunden des Christenthums, 2ter Theil 2te Ausgabe 1796. S. 173. ff.

Spaldings Religion, eine Angelegenheit des Menschen; und vertraute Briefe, die Religion betreffend.

Nösselts Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion. 5te Ausg. 1ster Theil. S. 254. ff.

Hiemit verbinde man:

Rapp über die moralischen Triebfedern, besonders die der christlichen Religion in Maucharts allgemeinem Repertorium für empirische Psychologie, 1r und 2r Band.

Morus, Diss. theolog. et philolog. 2r Bd. S. 141. ff. (de homine submittente se Deo, p. I.).

Lehre, Thaten und Schicksale unsers Herrn, von J. J. Heß, 2e Ausg. 1e Hälfte 1806. (In der Abh. Nr. IV.: Geist der Lehre Jesu.) S. 156. ff.

II. Der Glaube an Jesum liegt auch insofern bey der christlichen Tugend zum Grund, inwiefern er sich

bezieht auf die im Evangelium enthaltene Lehre von Jesu und auf die damit zusammenhängende Geschichte. Von einer Seite gehört die Lehre von Christo zur christlichen Lehre von Gott, nicht nur insofern die höhere Natur Christi eine wahrhaft göttliche ist, sondern auch insofern Jesus als der betrachtet wird, durch welchen Gott eine ausserordentliche Veranstaltung zum Besten des Menschengeschlechts ausführt; als derjenige, den Gott in die Welt sandte, in Leiden und Tod hingab, vom Tod auferweckte und erhöhte zum Herrn der Christengemeinde des Menschengeschlechts der sichtbaren und der unsichtbaren Welt. Auch insofern gehört diese Lehre zur Lehre von Gott, insofern Jesus das vollkommenste Ebenbild Gottes schon auf Erden war. In dieser Hinsicht ist der Glaube an die Lehre von Jesu im christlichen Glauben an Gott enthalten; in dieser Hinsicht fließt die Wirksamkeit des erstern mit der Wirksamkeit des leztern zusammen. Aber die Lehre von Jesu kann auch von einer andern Seite angesehen werden; und der Glaube an diese Lehre (und die damit zusammenhängende Geschichte Jesu) kann und soll auch von einer andern Seite mitwürken zum Wollen und Handlen der Christen. Christen sollen nämlich auch in Rücksicht auf Jesum handeln; es sollen auch solche Gefühle und Gesinnungen, die sich auf Christum beziehen, Einfluß haben auf das Wollen und Handeln des Christen. Dieß läßt sich aus einzelnen Aussprüchen Jesu und der Apostel klar erweisen, und folgt aus der Natur eines wirksamen Glaubens an die Lehre Jesu und der Apostel. Es läßt sich erweisen aus Aussprüchen Jesu und der Apostel.

Es gilt z. B. von Christen überhaupt, was Paulus 2 Cor. 5, 9. sagt. Christen überhaupt sollen sich bestreben, Christo wohlgefällig zu seyn. Die Liebe gegen Jesum soll für Christen überhaupt (v. 14.) Triebfeder ihres Handelns seyn. Nach Röm. 14, 6. ff. sollen Christen als solche Menschen leben, die abhängig sind von Christo dem Herrn, von dem, der gestorben aber wieder auferstanden ist, um Herr der Lebendigen und der Todten zu seyn (v. 9.), von ihm als ihrem Richter (v. 10.), als dem, von dem auch die Entscheidung ihres ewigen Schicksals abhängt. Christen sollen auch aus Ehrfurcht und Liebe gegen Christum ihre Pflichten gegen sich und andere erfüllen. Eph. 6, 6. vgl. Col. 3, 23. f. Und wie hätte auch Jesus die ganze christliche Gesinnung Joh. 17, 3. zusammenfassen können in dem einzelnen, daß man Gott und ihn erkenne und verehre, wenn er nicht vorausgesezt hätte, auch der Glaube an ihn soll einen wirksamen Einfluß auf andere Gesinnungen haben? Es ist aber auch der Natur dieses Glaubens an Christum angemessen, daß auch solche Gefühle und Gesinnungen, die sich auf ihn beziehen, einen wirksamen Einfluß auf das Wollen und Handeln der Christen haben. Aus der Lehre von Jesu, verbunden mit seiner Geschichte, lernen wir ihn kennen als denjenigen, der solche ausserordentliche und eigenthümliche persönliche Vorzüge besizt, und in solchen eigenthümlichen Verhältnissen gegen das Menschengeschlecht überhaupt und besonders gegen die Christengemeinde steht, daß er unserer tiefsten Ehrfurcht, unserer dankbarsten Liebe, unsers uneingeschränkten Zutrauens höchst würdig ist. Die Lehre von

ihm und seine Geschichte verpflichtet und ermuntert uns zur ehrfurchtsvollsten, dankbarsten und vertrauensvollsten Liebe gegen ihn. Durch diese Gesinnung soll sich also der Glaube an die Lehre von Jesu und an seine Geschichte (zunächst) wirksam äußern. Aber diese Gesinnung ist ihrer Natur nach eine stets wirksame Triebfeder anderer pflichtmäßiger Gesinnungen und einer rechtschaffenen, Gott und Christo wohlgefälligen, Handlungsart. Diese Gesinnung kann gar nicht vorhanden seyn, ohne daß wir uns ernstlich und anhaltend bestreben, auch aus Ehrfurcht und Liebe gegen Jesum seinem heiligen Beyspiel nachzufolgen, ohne daß wir, auch in Rücksicht auf ihn, die Pflichten gegen uns und andere, die er uns vorgeschrieben hat, zu erfüllen uns angelegen seyn lassen, ohne daß auch ein lebendiges Andenken an ihn, an seine Größe und an seine Liebe, an sein Verhältniß gegen uns, Bestimmungsgrund unsers innern und äußern Lebens ist, ohne daß wir auch mit steter Rücksicht auf ihn würken und dulden, was wir in diesem Leben — in unserm Erziehungs- und Prüfungs-Zustand — würken und dulden sollen. Der Glaube an Jesum soll also auch vermittelst einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen i h n und der dazu gehörigen Gefühle Einfluß haben auf unser Wollen und Handeln. Aus diesen Bemerkungen lassen sich leicht alle die besonderen Beweggründe erklären, die im neuen Testament von Christo selbst hergenommen werden, z. B. von seinem Tod, seiner göttlichen Größe, seiner Herrschaft über das Menschengeschlecht und die Gemeinde rc. — Nur eine Art von allgemeinen Beweggründen, die in der christlichen Leh-

re von Gott und Christo enthalten ist, ist noch übrig: diejenigen, die hergenommen sind vom künftigen Leben nach dem Tod.

III. Im christlichen Glauben an Gott und Jesum ist nemlich auch enthalten der Glaube an die christliche Lehre vom künftigen Leben. Auch dieser Glaube soll bey dem Wollen und Handeln der Christen zum Grund liegen. Dieß ist der 3te noch auszuführende Hauptsatz: Die christliche Lehre vom künftigen Leben begreift in sich vorzüglich

1) die Lehre von der Unsterblichkeit überhaupt, d. h. von einer persönlichen ewigen Fortdauer, verbunden mit einem Vergeltungszustand;

2) die besondere Lehre von dem seligen ewigen Leben in einem überirrdischen Reich Gottes und Christi, das seine wahre Verehrer hoffen dürfen;

3) die Lehre von der künftigen Unseligkeit ungebesserter Menschen. Dieß sind die vorzüglichsten Sätze, die in Absicht auf ihren Einfluß auf Wollen und Handeln besonders zu betrachten sind.

I) Der christliche Glaube an die Lehre vom künftigen Leben begreift in sich die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit überhaupt; und diese Ueberzeugung soll moralisch wirksam, d. h. eine solche seyn, die auf das Wollen und Handeln Einfluß hat. Inwiefern die Lehre von der Unsterblichkeit überhaupt moralisch wichtig sey, ist nun zu zeigen. Die Ueberzeugung von dieser Lehre steht in einem sehr wichtigen unmittelbaren Zusammenhang mit einer konsequenten und wirksamen Achtung für das durch unsere eigene Natur und durch Jesum uns bekannt gemachte göttliche Ge-

setz, aber auch in einem mittelbaren Zusammenhang damit.

A) In einem unmittelbaren Zusammenhang; denn sie ist eine nothwendige Bedingung einer ganz vernünftigen, einer solchen Achtung für das göttliche Gesetz, bey der wir mit uns selbst einstimmen.

1) Die Lehre Jesu und auch unser eigenes Gewissen legt uns die Pflicht auf, in gewißen Fällen unser Leben der Gefahr auszusetzen oder hinzugeben. Ausdrücklich fordert dieß Jesus von seinen Schülern Matth. 10, 39. (vgl. 28. 33.). Von ähnlichem Inhalt sind Joh. 12, 25. Matth. 16, 25. ff.

Die Lehre Jesu macht die ausdrückliche Forderung, daß wir z. B. eher unser Leben hingeben sollen, als das Christenthum verläugnen, als die Ehrfurcht verletzen, die wir Christo und Gott schuldig sind. Und auch unser eigenes Gewissen stimmt mit der Forderung zusammen, daß wir entschlossen seyn sollen, in gewissen Fällen unser Leben hinzugeben. Allein diese Pflicht würde nicht blos im Widerspruch stehen mit dem Zweck unsers eigenen Wohlseyns, den wir Alle wollen müssen, wenn es kein Leben nach dem Tod gäbe; sie wäre auch unvereinbar mit der Pflicht, unsere edelste Kräfte, unsere Geistesvollkommenheit zu erhalten, wenn das Leben und Würken unsers Geistes sich auf das Leben in dieser Welt beschränkte. Ohne die Voraussetzung eines Lebens nach dem Tod also müßte uns das Gesetz, das jene Forderung macht, als ein in Beziehung auf uns nicht vernünftiges Gesetz erscheinen, das also nicht Gegenstand einer ganz vernünftigen Achtung wäre. Eben

darum sezt Jesus diese Forderung in so enge Verbindung mit der Zusicherung eines alle Aufopferungen, auch den Verlust des irrdischen Lebens, überschwenglich vergütenden Lebens nach dem Tod, wo alles fortgesezt werden kann, was hier in Beziehung auf Veredlung unsers Geistes angefangen wird.

2) Das göttliche Gesetz macht an uns die Forderung: wir sollen dem Zweck unserer geistigen Vollkommenheit, (unserer Besserung, Veredlung) alle sinnliche Vergnügungen und irrdische Vortheile aufopfern, die mit jenem Zweck in Streit kommen: Wir sollen um jenes Zwecks willen, wenn und insoweit er es fordert, auch die schwersten Leiden willig übernehmen und geduldig ertragen. Aber auch in Rücksicht auf dieses Gebot wäre das moralische Gesetz kein vernünftiges, ohne ein Leben nach dem Tode. Denn wenn es kein Leben nach dem Tod gäbe; so wäre jenes Gebot unvereinbar mit dem Zweck unserer eigenen Glückseligkeit, den wir nothwendig wollen müssen (vgl. 1 Cor. 15, 30—32.). Wir müßten, bey der Voraussetzung, es gebe keine Unsterblichkeit, diejenige Stufe von Vollkommenheit des Geistes, die wir am Ende unseres Erdenlebens erreichen könnten, als lezten Zweck unserer Anstrengungen und Aufopferungen betrachten. Aber so würde uns das moralische Gesetz gebieten, vielfache und schwere Aufopferungen für einen solchen Zweck zu machen, dessen wirkliche Erreichung nicht die mindesten wohlthätigen Folgen für uns hätte, und haben könnte, mit dessen wirklicher Erreichung zugleich unser Wohlseyn und unsere Empfänglichkeit dafür auf ewig vernichtet wäre: Es würde uns

gebieten, unsere gegenwärtige Glückseligkeit in tausend Fällen zu beschränken, um eine Vollkommenheit zu erringen, die im Augenblick der Erreichung auf immer vernichtet würde, und mit welcher zugleich unser Bewußtseyn und persönliches Daseyn auf ewig verschwände.

Schon daraus läßt sich 1 Cor. 15, 32. erklären: Wenn es kein künftiges Leben gäbe, so möchte der Ausspruch gelten: φαγωμεν και πιωμεν. — Es ist nemlich klar, daß in Pauli Worten: εἰ νεκροι ὀυκ ἐγειρονται in diesem Zusammenhang das liegt: Wenn es überhaupt kein Leben nach dem Tod giebt. Mit solchen Gegnern hatte es Paulus zu thun, in deren System die Läugnung der Auferstehung mit der Läugnung der Unsterblichkeit in enger Verbindung stand.

3) Das Ziel von Vollkommenheit, nach welchem das göttliche Gesetz uns zu streben gebietet, ist ein solches, dessen wirkliche Erreichung jenseits der Grenzen des kurzen Erdenlebens liegt. Die Lehre (Matth. 5, 48. 6, 33. 22, 37. ꝛc.) Jesu und unser damit übereinstimmendes Gewissen fordert, daß wir nach einer solchen Stufe von moralischer Vollkommenheit streben sollen, die, Jesum allein ausgenommen, auch der beßte Mensch in diesem Leben nicht erreicht, wenn es auch noch so lange dauert.

Ein solches Ziel von Vollkommenheit stellt uns Jesus vor, wenn er fordert, was er Matth. 5, 48. fordert; ein solches Ziel stellt uns das Gebot Matth. 22, 37. vor, in seinem vollen Sinn genommen: du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit ganzem Gemüthe. Aber könnte wohl für uns eine sol-

che Stufe von Vollkommenheit, die wir im gegenwärtigen Leben, selbst bey der längsten Dauer desselben, nicht erreichen, Gegenstand eines ganz ernstlichen und anhaltenden Strebens seyn, wenn wir dabey annähmen, unser persönliches Daseyn sey beschränkt auf die kurze Dauer des gegenwärtigen Lebens? Könnte also bey dieser Voraussetzung das Gesetz, das uns ein ernstes und anhaltendes Streben nach jenem Ziel von Vollkommenheit gebietet, für uns Gegenstand einer vernünftigen und dauerhaften Achtung seyn? Wir können nicht hungern und dürsten nach der Heiligkeit, (nach dem Ausspruch Jesu Matth. 5, 6.) wenn wir nicht glauben, was eben dieser Ausspruch enthält, es werde eine Zeit kommen, wo dieser edle Trieb vollständig befriedigt werde. Aber gerade die edelsten Menschen fühlen es am Ende ihres irrdischen Lebens sehr lebhaft, daß jener edle Trieb bey weitem noch nicht vollständig befriedigt sey, daß erst in einem künftigen Zustand ihr edles Verlangen nach Heiligkeit vollständig befriedigt werden könne. Der Glaube an Unsterblichkeit ist ebendeßwegen bey schon Gebesserten nothwendig auch zu einer hinlänglichen und dauerhaften Wirksamkeit der Achtung für das göttliche Gesetz, und bey Ungebesserten zu einem ernstlichen und festen Entschluß, dem göttlichen Gesetz zu gehorchen. In Rücksicht auf Gebesserte ist dieser Glaube in solchen Fällen besonders sehr wichtig, wo sie sich zu einer sehr schweren Aufopferung entschließen sollen. Denn wie leicht kann in solchen Fällen die Wirksamkeit der Achtung für das göttliche Gesetz durch den Gedanken geschwächt werden, der mit der Läugnung oder Bezweiflung eines Le-

beits nach dem Tod sehr natürlich zusammenhängt: Es ist ganz ungewiß, ob ich durch diese schwere Aufopferung irgend einen Zweck erreiche, ob sie irgend eine wohlthätige Folge in Hinsicht auf Vollkommenheit meines Geistes hat; denn wer weiß, ob nicht durch schnelle Endigung meines Lebens alle gute Folgen jener Aufopferung in Beziehung auf mich auf ewig verhindert werden. Und wie sehr hinderlich muß nicht für Ungebesserte in Rücksicht auf Festigkeit und Ausführung des Entschlusses zur Besserung der Gedanke seyn: Wer weiß, ob nicht mein persönliches Daseyn auf ewig verschwinde, ehe ich durch die schmerzhaften Aufopferungen und Anstrengungen, die zu meiner Besserung erfordert werden, auch nur eine niedrige Stufe von moralischer Vollkommenheit errungen habe. Bey allen aber muß die Wirksamkeit der Achtung für das göttliche Gesetz und die Entschlossenheit zur Bekämpfung aller entgegenstehenden Hindernisse in einem hohen Grad verstärkt werden durch die Ueberzeugung, daß die Folgen unsers Gehorsams gegen das göttliche Gesetz, oder: unsers ernsten und fortdaurendwürksamen Strebens nach Heiligung — in diesem Leben ewig daurende sind, — daß auch jeder einzelne Sieg über eine sinnliche Neigung, jede Aufopferung ewig daurende wohlthätige Folgen für uns haben kann, und bey einer beharrlich (standhaft) guten Gesinnung wirklich hat. Aber der Glaube an Unsterblichkeit steht

B) auch in einer mittelbaren Verbindung mit der Achtung für das göttliche Gesetz und der Befolgung desselben, vorzüglich in folgenden Hinsichten:

1) das Gewissen kündigt uns ein uns uneinge-

schränkt verpflichtendes moralisches Gesetz an; erregt aber auch zugleich bey uns die Erwartung einer solchen Vergeltung, als man im gegenwärtigen Leben noch nicht bemerken kann. Daran erinnert ausdrücklich Röm. 2, 15. f. Ebendeßwegen ist es aber inkonsequent, nur den ersten Ausspruch unsers Gewissens, nicht auch den lezten gelten zu lassen, die Erwartung einer künftigen Vergeltung für ungegründet erklären zu wollen. Und wie könnten wir auch Achtung für das durch unser Gewissen sich uns ankündigende Gesetz behaupten, wenn wir glaubten, selbst die beharrlichste Uebertretung desselben habe überall keine Folgen in Absicht auf den Zustand des Menschen nach dem Tod; wenn wir glaubten, auch ein Bösewicht, der sein Gewissen beständig schweigen macht, die Gefühle seines Gewissens beizeiten abstumpft, habe überall keine Vergeltung zu erwarten?

2) Die Läugnung oder Bezweiflung eines Lebens und einer Vergeltung nach dem Tode ist nicht vereinbar mit dem in Hinsicht auf eine würksame und standhafte Achtung für das moralische Gesetz so sehr wichtigen Glauben (vgl. 1 Cor. 15, 34.) an Gott, (nicht blos weil sie mit einer vernünftigen Achtung für das göttliche Gesetz überhaupt nicht bestehen kann, sondern auch) weil sie nicht vereinbar ist mit dem Glauben an die Gerechtigkeit und Weisheit Gottes. Sie ist nicht vereinbar mit dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes (vgl. Röm. 2, 6. ff. 2 Theſſ. 1, 6. f.), besonders in Beziehung auf beharrlich Böse, die zugleich sich in einer äusserlich glücklichen Lage befinden, die selten Gewissensbisse fühlen, verglichen mit sehr edlen Men-

schen, die fortdauernd in unglücklicher Lage sind, besonders mit solchen, die nicht nur von anhaltenden äusseren Leiden gedrückt werden, sondern bey denen zugleich auch die Beschaffenheit ihres Temperaments den Genuß beschränkt, den schon hier eine gottgefällige Gesinnung verschaffen kann. Nicht vereinbar ist die Läugnung oder Bezweiflung eines Lebens nach dem Tod mit dem Glauben an Gottes Weisheit. Gott ist es, der uns so vorzügliche Anlagen anerschaffen hat, durch die wir uns vor allen übrigen Geschöpfen der Erde auszeichnen, deren vollkommene Ausbildung weit über dieses irrdische Leben hinausgeht, durch deren fortgehende Ausbildung eine Vollkommenheit erreicht wird, die der Edelste hier nicht erreicht. Gott ist es zugleich, der auf vielfache Art durch innere und äussere Wirkungen zu einer mit seinen Zwecken überstimmenden Ausbildung unserer Anlagen, besonders unserer moralischen, beyträgt.

Und können wir wohl bey einem würdigen Begriff von der Weisheit unsers Schöpfers und höchsten moralischen Erziehers annehmen, daß jene vorzüglichen Anlagen und jene Wirkungen Gottes blos für das gegenwärtige kurze Leben berechnet seyen, daß alles nur Anfang ohne Fortsetzung und Vollendung sey, und keinen lezten Zweck habe?

3) Endlich hängt der Glaube an Unsterblichkeit mit ächter Schätzung des hohen Werths unseres Geistes und auch insofern mit der Erfüllung unserer Pflichten enge zusammen.

II) Schließt der Glaube an die christliche Lehre von dem künftigen Leben den Glauben an die Lehre

von dem künftigen seligen Leben im Reich Jesu in sich, das wahre Verehrer Gottes und Christi zu erwarten haben. Der Begriff von diesem ewigen Leben wird aus der Dogmatik vorausgesezt. Welcher moralische Gebrauch darf und soll nun von dieser Lehre gemacht werden,

1) insofern wir die Lehre von der künftigen Seligkeit in Anwendung auf uns selbst glauben, oder diese Seligkeit für uns selbst hoffen;

2) insofern wir jene Lehre in Anwendung auf andere betrachten?

A. Welchen Einfluß soll jene Lehre auf unser Wollen und Handeln haben, wenn und inwiefern wir sie in Anwendung auf uns selbst denken und glauben? Leicht läßt sich erweisen, daß überhaupt nach Jesu Absicht der Glaube an die Verheissung des ewigen Lebens bey Christen wirksam seyn soll, daß diese Hoffnung ein Beförderungsmittel des Gehorsams gegen die Gebote Gottes und Jesu seyn soll. Denn

1) gehört nach Jesu Lehre die Hoffnung jenes ewigen Lebens, und das darin enthaltene Verlangen darnach, zu den wesentlichen Eigenschaften wahrer Christen, und diese Hoffnung soll einen wirksamen Einfluß auf ihr Wollen und Handlen haben. — Die Hoffnung und das Verlangen darnach gehört nach Jesu Lehre zu den wesentlichen Eigenschaften wahrer Christen. Christen sollen diese Hoffnung bey sich beleben, unterhalten und befestigen. vgl. 1 Cor. 13, 13. Röm. 12, 12. (Von der Hoffnung ist die Rede, von der Paulus 5, 2. spricht, von der 8, 24. die Rede ist.) Röm. 15, 13. wünscht Paulus, daß Gott eine immer festere und lebendigere Hoffnung bey den

Christen befördern möge. Col. 1, 23. Ebr. 3, 6. 6, 11. 18. ff. (Luc. 12, 33.) Und diese Hoffnung soll eine wirksame seyn, eine solche, die namentlich auch in Rücksicht auf den Zweck der Heiligung sich wirksam äusſert. Denn überhaupt soll der Glaube an Jesu Religionslehre ein lebendiger wirksamer Glaube seyn, und die Lehre vom ewigen Leben im Reich Gottes gehört unstreitig zum Hauptinhalt der Lehre Jesu, der Lehre, deren Bekanntmachung Gott Jesu auftrug. vgl. Joh. 12, 50. Matth. 4, 17. 23. 13, 19. Es wird auch von jener Hoffnung selbst behauptet, sie soll eine wirksame seyn, die Einfluß auf Besserung habe. Von dieser Seite betrachtet sie Paulus 1 Theſſ. 5, 8., wo er diese Hoffnung als wichtiges Hülfsmittel darstellt, die Gottgefällige Gesinnung im Kampf mit Reitzungen zum Bösen standhaft zu behaupten. Ebenso Eph. 6, 17. vgl. Tit. 1, 1. 2. (wo die christliche Lehre überhaupt als eine Lehre beschrieben wird, die Gottseligkeit befördere, auch vermittelst der Hoffnung des ewigen Lebens;) Hebr. 6, 11. 12. 1 Joh. 3, 3. 2 Petr. 1, 4. Mit diesem Grund kann man einen zweyten verbinden. Jesus und die Apostel setzen diese Lehre in eine solche Verbindung mit moralischen Belehrungen, die augenscheinlich beweist, die Hoffnung jenes Lebens soll Beförderungsmittel des Gehorsams seyn. Matth. 5, 3. 11. 12. 10, 39. Joh. 12, 26. 17, 3. Matth. 7, 21. Luc. 12, 35. ff. Luc. 16, 9. ff. 2c.; ebenso in mehreren Briefen der Apostel, z. B. 1 Theſſ. 2, 12. 1 Cor. 15, 58. Gal. 6, 7. ff. Jak. 1, 12. 2c. Alle diese Stellen bedürfen keiner Erläuterung, inwiefern sie blos beweisen sollen, Jesus und die Apostel setzen die Lehre von einer seli-

gen Unsterblichkeit in enge Verbindung auch mit moralischen Belehrungen.

Nun entsteht aber die Frage, in welcher Hinsicht und auf welche Art soll diese christliche Hoffnung mitwirken zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, wie soll ihre Wirksamkeit beschaffen seyn? Wenn man die Aussprüche Jesu und der Apostel genauer betrachtet, wo diese Lehre erwähnt, oder mit moralischen Lehren verknüpft wird, so kann man leicht die Hauptgesichtspunkte entdecken, nach welchen diese Lehre betrachtet werden soll, insofern sie Einfluß auf das Wollen und Handlen haben soll. Diese Hauptgesichtspunkte sind folgende: Die Hoffnung des ewigen Lebens im Reich Gottes kann und soll auf unser Wollen und Handeln wirken:

1) vermittelst der Ehrfurcht gegen Gott und Jesum und der Achtung für die Zwecke Gottes und Jesu;

2) vermittelst dankbarer Liebe gegen Gott und Christum;

3) vermittelst eines ernstlichen Verlangens und Strebens nach unserer eigenen geistigen Vollkommenheit;

4) vermittelst des Triebs nach eigener Glückseligkeit.

(Schon aus dieser kurzen Uebersicht, sofern sie als gegründet angenommen wird, ist klar, daß man die Wirksamkeit der Hoffnung, die uns das Evangelium macht, sehr einseitig betrachtet, wenn man sie allein auf die beschränkt, welche sie äußert vermittelst des Triebs nach eigenem Wohlseyn.)

1) Die Hoffnung der künftigen Seligkeit kann und soll wirken vermittelst der Ehrfurcht gegen Gott und Jesum und einer pflichtmäßigen Achtung für die Zwecke Gottes und Jesu.

a) Vermittelst der Ehrfurcht gegen Gott. Dieser Gesichtspunkt liegt nach dem Geist der christlichen Lehre, verbunden mit dem zweyten, am nächsten. Das ewige Leben ist

1) eine solche Seligkeit, zu welcher Gott selbst uns durch seinen höchsten Gesandten, durch seinen Sohn, eingeladen (berufen) hat, und die in der von ihm uns gegebenen Offenbarung uns als ein unserer Wünsche und Bestrebungen höchstwürdiges Ziel, als Inbegriff der höchsten Güter, als eine solche Seligkeit vorgestellt wird, durch welche seine allweise und allmächtige Güte an seinen Verehrern verherrlicht werde. Schon deßwegen ist es augenscheinliche Geringschäzung Gottes, diese Seligkeit gering zu achten. Die Ehrfurcht gegen Gott fordert, daß wir sie hochschäzen, als etwas an sich höchstbegehrungswürdiges anerkennen. Aber wir erkennen ihren hohen Werth nicht thätig an, wenn sie nicht auch Gegenstand unseres ernstlichen Verlangens und Strebens ist, wenn nicht der Glaube an die Verheißung des ewigen Lebens auch Triebfeder unseres Wollens und Handelns ist. Eben diese Seligkeit wird uns ferner

2) als sehr wichtiger Zweck Gottes vorgestellt, der an uns erreicht werden soll, in Rücksicht auf welchen Gott eine ganz ausserordentliche Veranstaltung durch seinen Sohn getroffen habe. Deßwegen, sagt Jesus, hat Gott seinen eingebornen Sohn gesandt. Joh. 3,

15. 16. (Deßwegen wird der Sohn Gottes gekreuzigt werden, damit alle, die glauben 2c., im Reich Gottes ewiges seliges Leben haben.) vergl. den parallellen Ausspruch 1 Joh. 4,9. (dieses Leben ist vorzüglich das ewige Leben. vgl. 1 Joh. 5, 11. 13.) Paulus erklärt 1 Thess. 5, 9. ff. eben dieß; vgl. auch Ebr. 2,9. ff. Das Resultat dieser Stellen ist: Gott hat eben in der Absicht eine so ausserordentliche Veranstaltung gemacht, damit wir jenes hohe Ziel der erhabensten Seligkeit erreichen mögen.

Wenn sie aber Endzweck Gottes ist, der an uns ausgeführt werden soll, der so wichtig ist nach Gottes eigenem Urtheil; so fordert auch Ehrfurcht gegen Gott und Achtung für seine Zwecke, daß wir dieses hohe Ziel auch zum Ziel unserer Wünsche und Bestrebungen machen. Aber dieses ewige Leben im Reich Gottes kann nicht Ziel unserer Wünsche und Bestrebungen seyn, ohne daß die Hoffnung dazu einen fortdaurenden wirksamen Einfluß auf unser Wollen und Handeln hat. Inwiefern sie in dieser Hinsicht mitwirkt zum pflichtmäßigen Wollen und Handeln, insofern wirkt sie vermöge der pflichtmäßigen Gesinnung der Ehrfurcht gegen Gott und der Achtung für seine Zwecke mit. Eben so sollen wir

b) auch aus Ehrfurcht gegen Christum und aus Achtung für seine Zwecke nach jener erhabenen Seligkeit streben. Jesus hat uns nicht blos aufgefordert zur Theilnahme an solcher Seligkeit, sondern auch die schwersten Aufopferungen gemacht, um uns jener Seligkeit fähig zu machen, um uns das Recht dazu zu verschaffen. Es ist auch Hauptzweck seiner fortdaurenden himmlischen Thätigkeit, alle Mitglieder seiner

Gemeinde für sein himmlisches Reich zu bilden und zu erziehen. Er sorgt unaufhörlich auch jezt dafür, daß dieser Zweck bey recht Vielen wirklich erreicht werden möge. Sind wir nun Christo die höchste Ehrfurcht schuldig, so ist es ebendarum auch Pflicht für uns, jene Seligkeit, zu der er uns führen will, nach ihrem hohen Werth recht zu schätzen, sie ernstlich zu verlangen und darnach zu streben. Aber dieß ist unmöglich, ohne daß Rücksicht auf jene Seligkeit auch einen fortdaurenden Einfluß auf unser Wollen und Handeln hat. Wer dabey keine Rücksicht auf jenes Ziel nimmt, beweißt, er sey mehr oder weniger gleichgültig dagegen. Aber auch auf einer andern Seite hängt die Wirksamkeit jener Hoffnung zusammen mit einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott und Christum. Diese Hoffnung kann und soll

2) mitwirken zu unsrem Wollen und Handeln auch vermittelst der edlen Gesinnung einer dankbaren Liebe gegen Gott und Jesum. Auch von der Seite stellen uns mehrere Stellen des N. Test. die künftige Seligkeit (und die Hoffnung derselben) vor, von welcher sie ein ausserordentlicher Beweis der Liebe Gottes und Jesu gegen uns, einer ganz freyen unverdienten Liebe Gottes und Jesu gegen uns, ist. Aus freyer Liebe beschloß Gott, uns einer solchen Seligkeit theilhaftig, und zu Erreichung dieses Zwecks eine so ausserordentliche Veranstaltung durch Christum zu machen, vgl. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. (vgl. 5, 11.) Röm. 6, 23. Ebenso ist (was auch manche Stellen versichern oder voraussetzen,) jene Seligkeit eine solche, die wir einer ganz unverdienten Liebe Jesu Christi

zu verdanken haben, der sich freywillig in den Tod hingab, um seinen Mitbrüdern den Zugang zu einem herrlichen Reich Gottes zu öffnen, um sie zu seinen Miterben und Theilnehmern seiner Herrlichkeit machen zu können. vgl. z. B. 2 Cor. 5, 14. 15. Röm. 5, 7. (vergl. 1 Thess. 5, 10. Joh. 3, 14. f. 6, 51. ꝛc.)

Wenn aber jene erhabene Seligkeit eine solche ist, die wir einer ganz ausserordentlichen und ganz unverdienten Liebe Gottes und Jesu zu verdanken haben; so muß auch die Hoffnung dazu untrennbar verbunden seyn mit einer dankbaren Anerkennung dieser Liebe Gottes und Jesu. Sie wird uns ebendeßwegen, vermittelst des edlen Triebs einer dankbaren Liebe gegen Gott und Jesum sehr kräftig ermuntern, zu einer willigen Folgsamkeit gegen alle Gebote Gottes und Jesu; aber zugleich auch sehr mächtig entgegenwirken dem Stolz auf eigenes Verdienst, der für den Zweck unserer Besserung so nachtheilig ist: denn die dankbare und demüthige Anerkennung der bewundernswürdig grossen unverdienten Liebe Gottes und Jesu, die untrennbar von der christlichen Hoffnung ist, steht im Widerspruch mit der für wahre Besserung so sehr hinderlichen, Anmaßung eigener Verdienste, mit dem Stolz, bey dem man einen Rechtsanspruch auf Seligkeit machen zu können meynt; sie ist unvereinbar mit der Neigung, unsern moralischen Werth partheyisch zu schätzen, mit der unedlen Gesinnung, bey welcher wir immer nur selbstgefällig auf das hinsehen, was wir schon geleistet haben, um unsern Anspruch auf Belohnung zu berechnen, und in unserer Vorstel-

lung zu vergrößern, aber ebendarum keine wirkliche Fortschritte im Guten machen. Die Hoffnung der künftigen Seligkeit kann und soll vermittelst dankbarer Liebe gegen Gott und Jesum wirken; und wirkt sie so, so wirkt sie, wie im ersten Fall, vermittelst einer an sich pflichtmäßigen Gesinnung; ihre Wirksamkeit ist eine religiösmoralische, keine sinnliche. Eben diese Hoffnung kann und soll zugleich

3) Einfluß haben auf unser Wollen und Handeln vermittelst des (pflichtmäßigen) Verlangens und Strebens nach wahrer (geistiger) Vollkommenheit. Das künftige ewige Leben ist nämlich, nach der christlichen Lehre, ein solcher Zustand, wo wir das Ziel einer sehr hohen Vollkommenheit erreichen in Hinsicht auf Erkenntniß, auf moralische Güte, (in Hinsicht auf Liebe gegen Gott und Jesum und andere Menschen), und in Hinsicht auf (äussere) Würksamkeit für gute Zwecke. Auch von dieser Seite sollen also Christen das ewige Leben betrachten; und ist die Hoffnung des ewigen Lebens, von dieser Seite angesehen, würksam, so wirkt sie vermittelst des Verlangens und Strebens nach Vollkommenheit. Dieß kann

1) im Allgemeinen erläutert, und dann

2) im Besondern gezeigt werden, wie wichtig jene Hoffnung sey, inwiefern sie sich auf einzelne Bestandtheile der Vollkommenheit bezieht, die wahre Christen im künftigen Leben erreichen werden. Das künftige Leben ist überhaupt der Zustand einer sehr erhabenen Vollkommenheit. Je vollkommener aber der Zustand ist, den wir hoffen dürfen, und je zuverläßiger und fester gegründet diese Hoffnung ist; desto kräf-

tiger müssen wir dadurch ermuntert werden zu einem, jenem grossen Zweck angemessenen, Gebrauch unserer Kräfte, und eben darum auch zu einer gewissenhaften und standhaften Befolgung der Gebote Gottes und Christi. Je erhabener das Ziel der Vollkommenheit ist, welches wir zu erreichen hoffen, desto mehr wird dadurch bey uns geweckt und befördert der hohe Sinn, der solcher Geschöpfe würdig ist, die eine so erhabene Bestimmung haben, der alles Irrdische und Vergängliche geringschätzt in Vergleichung mit dem Himmlischen und Ewigen. vgl. Col. 3, 1. ff. 2 Cor. 4, 18. Matth. 6, 19. 20. Nicht unwichtig ist aber auch der Satz, der gleichfalls in Jesu Lehre ausgesprochen wird, daß wir eine um so höhere Stufe der Vollkommenheit erreichen, je größer unsere Treue, und unser Eifer und Fleiß im Guten ist, den wir in diesem Leben beweisen. Sehr klar liegt dieß in Luc. 19, 16. ff. Nicht unwichtig ist dieser Satz; denn so wird es für uns um so weniger gleichgültig seyn, ob wir hier eine niedrigere oder höhere Stufe der Vollkommenheit erringen; wir werden uns bestreben, die höchste (in diesem Leben) für uns erreichbare zu erringen. Wir wollen aber auch jenen Satz in Beziehung auf besondere Bestandtheile der Vollkommenheit betrachten. Auch diese Betrachtung trägt dazu bey, die moralische Wichtigkeit der christlichen Hoffnung ins Licht zu setzen. Das künftige selige Leben im Reich Gottes wird

α) ein Zustand einer solchen Erkenntniß seyn, die ohne Vergleichung vollkommener ist, als die gegenwärtige. So stellt es Paulus vor, 1 Cor. 13, 9. 10. ff. Selbst die Erkenntniß solcher, denen Gott

besondere Offenbarungen mittheilte, ist nach diesem Ausspruch eine unvollkommene; wenn aber jener vollkommenere Zustand eintritt, dann wird an die Stelle der unvollkommenen Erkenntniß eine weit vollkommenere, eine solche v. 11. treten, die sich zu unserer gegenwärtigen Religionskenntniß so verhält, wie Kenntniß eines Erwachsenen zur Kenntniß eines Kindes. (vgl. auch Eph. 4, 13.) (Darauf bezieht sich auch, wenigstens vorzüglich, Matth. 5, 8. Nach dem Zusammenhang mit v. 3. 10. 11. 12. muß wenigstens vorzüglich von einem solchen Anschauen Gottes die Rede seyn, das erst in der künftigen Welt statt finden wird.) Sehen wir auf dieses Ziel einer so vollkommenen Erkenntniß im künftigen Leben hin; so werden wir uns um so weniger von einem fortgesezten gewissenhaften Streben nach Erkenntniß der Wahrheit abhalten lassen durch die allgemeinen Beschränkungen unserer Kenntniß im gegenwärtigen Leben, und durch den damit zusammenhängenden Umstand, daß oft unser ernstliches Forschen nicht den gewünschten Erfolg hat. Moralisch wichtig ist das Hinsehen auf dieses Ziel, besonders für solche, bey denen ihre äußere Lage, der Zustand ihres Körpers oder Geistes (in diesem Leben), ihr irrdischer Beruf, für die Befriedigung ihres Triebs nach Erkenntniß mehr oder weniger ungünstig ist. Für solche ist die Vergegenwärtigung jenes Zustandes ein Verwahrungsmittel vor Unzufriedenheit über die göttliche Regierung in Beziehung auf jene Umstände und zugleich eine Aufmunterung, in Rücksicht auf Erkenntniß der wichtigsten Wahrheiten wenigstens soviel zu thun, als sie können, nicht in Absicht auf das Er-

kenntnißvermögen und die Hülfsmittel zur Erkenntniß der Wahrheit, von denen sie Gebrauch machen können, so zu denken und zu handeln, wie Matth. 25, 18. 24. ff. (Luc. 19, 20. ff.) jener Knecht, der nur ein Talent empfangen hatte. Das künftige neue Leben wird

β) ferner ein Zustand von hoher Vollkommenheit in Rücksicht auf Güte des Willens überhaupt, namentlich in Beziehung auf Liebe gegen Gott, Jesum und unsere Mitmenschen seyn.

Dieser Gedanke liegt in Matth. 5, 6. 6, 10. rc. Stellen wir uns dieses Ziel recht oft vor Augen, so werden wir uns durch die demüthigende Bemerkung der Unvollkommenheit unserer Tugend, nicht zur Muthlosigkeit, aber auch nicht zum Leichtsinn und zur Nachläßigkeit in Hinsicht auf das Geschäft unserer Besserung verleiten lassen. Jener Zustand wird ferner

γ) ein Zustand höherer Vollkommenheit in Hinsicht auf äussere Wirksamkeit für gute Gottwohlgefällige Zwecke seyn. Dieß lehrt uns Jesus durch die Parabel Matth. 25, 14. (v. 20. ff.) Luc. 19, 12. ff. Dem treuen Knecht sagte der Herr: du guter Knecht, ich will dich über vieles setzen. Alles das, womit wir uns hier beschäftigen, wird nur als etwas Kleines betrachtet in Vergleichung mit den höhern und wichtigeren Geschäften im künftigen Reich Gottes. Eben dieß liegt auch in Luc. 16, 10. ff. Die Idee einer ohne Vergleichung vollkommenern Wirksamkeit, als die gegenwärtige, liegt vorzüglich in den Stellen, wo gesagt wird, wahre Verehrer Christi werden einst mit Christo herrschen, an seiner Herrschaft Theil nehmen. Es ist unrichtige Voraussetzung: daß das Herrschen

nichts weiter bedeute als glückselig seyn. Es ist viel wahrscheinlicher, daß dieser Ausdruck den bestimmtern Begriff ausdrücke, auf eine ungleich vollkommenere Art für gute Zwecke wirken, mit höherer Kraft, mit glücklicherem Erfolg. Hieher gehören z. B. 2 Tim. 2, 12. Offenb. 3, 21. 22, 5. Darauf bezieht sich auch der besondere Ausdruck, die wahre Verehrer Gottes und Jesu werden einst himmlische Priester und Könige seyn. (Offenb. 1, 6. vgl. auch Offenb. 7, 15.) Eben dieß liegt in Joh. 17, 22. 24. „Die Herrlichkeit Jesu sehen" heißt nach bekanntem hebräischem Sprachgebrauch, nicht blos seine Herrlichkeit schauen, sondern sie mitgenießen, daran Antheil haben. Es ist also darin auch das enthalten, was sonst durch *βασιλευειν* oder *συμβασιλευειν* (*χριςω*) ausgedrückt ist. Betrachten wir den Zustand der Vollkommenheit, den wahre Christen zu hoffen haben, von dieser Seite; so ist die Hoffnung des ewigen Lebens sehr wichtig in Rücksicht auf die Beschränkungen unseres Wirkungsvermögens und Würkungskreises in dieser Welt, in Rücksicht auf den Erfolg unserer pflichtmäßigen Thätigkeit, in Rücksicht auf geringscheinende und beschwerliche Berufsarbeiten. Wir werden bey dem Hinsehen auf jenes vollkommene Leben nicht muthlos gemacht werden, wenn wir oft fühlen, wie beschränkt unsere Wirkungskraft und unser Wirkungskreis beym besten Willen ist; wenn wir in vielen Fällen nicht den erwünschten Erfolg bewirken können, (z. B. als Religionslehrer,) wenn wir nicht solche Früchte unserer Thätigkeit wahrnehmen, als wir wünschen. Wir werden in der Erfüllung unserer Pflicht nicht müde werden dadurch, daß wir im ge-

genwärtigen Leben manche geringscheinende Berufsarbeiten zu verrichten haben. Obgleich in dieser Hinsicht ein großer Stufenunterschied ist, so giebt es doch schwerlich einen Beruf, bey dem nicht solche Arbeiten vorkommen. Bey der Aussicht auf das künftige bey weitem vollkommenere Leben aber werden auch solche Arbeiten unsern Muth nicht niederschlagen, unsere Thätigkeit nicht lähmen; wir werden uns stärken durch den Gedanken, daß wir in kurzer Zeit auf einen Schauplatz versezt werden, wo wir weit wichtigere Geschäfte zu besorgen haben werden; nicht vergessen, daß gewissenhafte Verrichtung auch der geringscheinendsten Geschäfte, zu welchen unser Beruf in diesem Leben uns auffordert, eine Vorbereitung zu jenem höhern Zustand ist.

4) Die Hoffnung des ewigen Lebens kann auf unser Handeln Einfluß haben auch vermittelst des Triebs zum eigenen Wohlseyn. Daß sie überhaupt sich vermittelst dieses Triebs wirksam äußern könne, bedarf keines Beweises. Denn jenes ewige Leben ist zugleich ein Zustand der reinsten und ewigdaurender Freuden. Aber wenn die Hoffnung eines seligen ewigen Lebens vermittelst des Triebs zu eigenem Wohlseyn wirkt, so ist es keineswegs der bloße natürliche Trieb zur Glückseligkeit, sondern ein veredelter Trieb zu eigenem Wohlseyn, vermittelst dessen sie wirkt; — ein solcher Trieb zur Glückseligkeit, bey welchem zu Grunde liegt der Trieb zur Uebereinstimmung mit Gottes Willen; der voraussezt eine aufrichtige, in einem gewissen Grad wirksame Achtung für das Gute.

Dieß folgt aus der Natur der Seligkeit, wovon

hier die Rede ist. Wenn gleich auch die Offenbarung uns allerdings keine vollständige Vorstellung von jener Seligkeit mitgetheilt hat und mittheilen konnte; so reichen doch die wenigen Belehrungen darüber, die sie uns giebt, hin, uns zu überzeugen, daß ein ernstliches Verlangen darnach nicht vorhanden seyn kann, ohne eine aufrichtige und in gewißem Grad wirksame Achtung für das Gute. Jene Seligkeit ist nämlich eine solche, zu deren vorzüglichen Quellen die Befriedigung des Triebs nach Heiligkeit gehört: Nur die können also in dem himmlischen Reich Gottes (Matth. 5, 6.) selig seyn, die sich da selig fühlen, wo der Hunger und Durst nach Heiligkeit befriedigt wird, also nur solche, die hungern und dürsten nach Heiligkeit. Die Seligkeit des künftigen Lebens wird seyn Seligkeit (im Anschauen des Unendlichen), in einer weit näheren Gemeinschaft mit Gott und Jesu. Wie kann man dieß aufrichtig wünschen, ohne von aufrichtigem Verlangen nach Heiligkeit beseelt zu seyn? Wie kann man, ohne aufrichtiges Verlangen und Streben nach Heiligkeit, aufrichtig wünschen, mit dem lebendigen Urbild der Heiligkeit und mit dem vollkommensten Ebenbild Gottes in dem himmlischen Reich in eine ewige nähere Gemeinschaft zu kommen? Jene Seligkeit wird eine solche seyn, die zum Theil entspringt aus der Verbindung mit solchen Geistern, die auf eine musterhafte Art Gottes Willen befolgen. (Matth. 6, 10.) Wie kann man aber Vereinigung mit einer so reinen Gesellschaft wünschen, wenn man nicht den aufrichtigen und ernstlichen Willen hat, ihr in Absicht auf Gesinnung ähnlich zu werden? Liebe gegen andere wird in dem himm-

lischen Reich Gottes ewig nicht blos Zweig unserer Thätigkeit, sondern auch Quelle unserer Seligkeit seyn. Wir müssen also, wenn die himmlische Seligkeit für uns wahrhaft erwünscht seyn soll, den ernstlichen und festen Willen haben, unser Herz zu reiner Liebe gegen andere nach dem Muster dessen zu bilden, der die Liebe ist. Die edelsten unvergänglichen Güter werden uns in dem überirrdischen Reich Gottes beglücken. Kann sich aber jemand darnach sehnen, dessen Streben hier vorzüglich auf das Sichtbare und Vergängliche gerichtet ist? Es ist unmöglich, daß die künftige Seligkeit wahrer Christen Gegenstand eines aufrichtigen Verlangens sey, wenn nicht aufrichtige und wirksame Achtung für das Gute vorhanden ist. Daher ist es schlechterdings unmöglich, daß die Hoffnung jener Seligkeit bey einer richtigen (und hinlänglich bestimmten) Vorstellung von ihrer Beschaffenheit, vermittelst des bloßen natürlichen Triebs nach Glückseligkeit, nicht vermittelst des veredelten Triebs zum Wohlseyn wirke, der untergeordnet ist dem Verlangen nach Uebereinstimmung mit Gottes heiligem Willen. Diese Bemerkung vorausgesezt, müssen nun folgende Fragen beantwortet werden:

1) dürfen wir den Einfluß, den die Hoffnung des ewigen Lebens vermittelst des Triebes zu eigenem Wohlseyn auf unser Handeln haben kann, (die moralisch-sinnliche Mitwürkung derselben zum Handeln,) zu verhindern suchen, oder dürfen und sollen wir selbstthätig dazu beytragen, daß sie so wirke?

2) dürfen wir absichtlich dazu beytragen, daß die Hoffnung des ewigen Lebens auch vermittelst des Triebs zu eigenem Wohlseyn bey uns wirksam sey?

3) sollen wir dazu beytragen?

1) dürfen wir den moralisch sinnlichen Einfluß der Hoffnung der künftigen Seligkeit auf unser Handeln, soweit es möglich ist, zu verhindern suchen, oder dürfen und sollen wir dazu beytragen, daß jene Hoffnung auch vermittelst des Triebs zur Glückseligkeit wirke? Die Hoffnung des ewigen Lebens kann nicht nur, sondern muß auch, wenn's eine lebendige Hoffnung ist, in manchen Fällen auf eine von uns nicht beabsichtigte Art auf unser Handeln einwirken. Wenn aber nun die Frage ist, was wir thun dürfen und sollen, so muß zuerst gefragt werden: dürfen wir einen solchen Einfluß jener Hoffnung zu verhindern suchen, oder dürfen und sollen wir vielmehr dazu beytragen, daß sie einen solchen Einfluß habe? Allerdings dürfen und sollen wir selbstthätig dazu beytragen, und keineswegs jenen Einfluß verhindern: denn

A) indem wir die vorherbeschriebene blos moralisch religiöse Wirksamkeit jener Hoffnung befördern, so tragen wir zugleich dazu bey, daß sie in manchen Fällen, ohne absichtliche unmittelbare Mitwürkung von unserer Seite, auch vermöge des Triebs zur eigenen Glückseligkeit zu unserem Handeln mitwirkt mittelbar oder unmittelbar.

Nun aber sollen wir jene moralisch religiöse Wirksamkeit der christlichen Hoffnung allerdings zu befördern suchen; also auch das thun, was die (natürliche) Folge hat, daß jene Hoffnung auch einen moralischsinnlichen Einfluß auf unser Wollen und Handlen hat. Wir könnten dieß nur dadurch verhindern, daß wir entweder den Glauben ans ewige Leben ganz aus unserem Gemüth

zu vertilgen, oder seine moralische Wirkungen zu verhindern suchten. Beydes aber wäre unmoralisch, besonders dem Christenthum widerstreitend. Dieß gilt namentlich in Beziehung auf die Wirksamkeit, welche die Hoffnung des ewigen Lebens äußert in Hinsicht auf dankbare Liebe gegen Gott und Jesum. Diese können wir nicht recht schätzen, wenn wir das künftige Leben uns nicht auch von der Seite vergegenwärtigen, von welcher es ein Zustand ist, der unserem Trieb nach eigenem Wohlseyn vollkommen entspricht.

Aber ebendeßwegen sollen wir die Hoffnung zum ewigen Leben auch so beleben, daß sie in vielen Fällen auch auf eine moralischsinnliche Art zu unserem Wollen und Handeln beytrage, mittelbar und unmittelbar: Jenes, insofern sie uns bey Leiden und Gefahren in eine ruhige Stimmung sezt, die für unser pflichtmässiges Handeln sehr wichtig ist. Hierzu

B) kommt noch eine andere Betrachtung. Der Trieb zu eigenem Wohlseyn ist schlechterdings unvertilgbar. Und er muß eine bestimmte herrschende Richtung nehmen. Entweder ist er nun nur auf eine solche Art von Wohlseyn gerichtet, die nicht Endzweck unseres Willens seyn soll, oder vorzüglich auf diejenige Art von Glückseligkeit, die allein würdig ist, Ziel unserer Wünsche und Bestrebungen zu seyn. Unstreitig sollen wir aber unserem Trieb nach Glückseligkeit die leztere Richtung zu geben suchen, die allein mit dem Zweck unserer Heiligung und Seligkeit übereinstimmt.

Ist aber dieß der Fall, so kann es keinem Zweifel unterworfen seyn, daß wir unserm Trieb nach Glückseligkeit eine solche herrschende Richtung geben sollen,

daß die Seligkeit des künftigen Reichs Gottes das lezte Ziel unseres Verlangens und Strebens nach Glückseligkeit ist. Hat aber jener Trieb diese herrschende Richtung; so ist es auch durchaus nothwendige Folge davon, daß die Hoffnung jener ewigen Seligkeit im Reich Gottes auch vermittelst des Triebs zur Glückseligkeit einen würksamen Einfluß auf unser Wollen und Handeln habe, besonders in solchen Fällen, wo wir gewisse Aufopferungen machen, gewisse Reizungen bekämpfen sollen.

Wir müssen schlechterdings entweder der unedleren oder der edleren Art von Wohlseyn den Vorzug geben. Im erstern Fall ist unsere Gesinnung noch nicht einmal Anfang der Tugend; im leztern muß bey uns als Christen ein aufrichtiges und ernstliches Verlangen nach der himmlischen Seligkeit, zu welcher Gott uns berufen hat, vorhanden seyn, und sich wirksam äußern, in Absicht auf Wollen und Handeln, auch unabsichtlich.

2) Dürfen wir auch absichtlich dazu beytragen, daß die christliche Hoffnung auch vermittelst des Triebs zur Glückseligkeit zu unserem Wollen und Handeln mitwirke? Dürfen wir überhaupt diese Hoffnung auch in der Absicht befestigen, unterhalten, beleben, daß sie in einzelnen Fällen auch auf eine moralischsinnliche Art zur Pflichterfüllung beytrage? Und dürfen wir in einzelnen Fällen jene Hoffnung bey uns in der Absicht beleben, um dadurch auch die moralischsinnliche Wirksamkeit derselben zu befördern? Diese Frage ist zu bejahen, theils aus Gründen, die in der Natur der Sache liegen, theils aus solchen, die in der christlichen Lehre liegen.

A) Gründe aus der Natur der Sache.

a) Es ist unerweislich, daß wir nicht absichtlich beytragen dürfen zu einer moralischsinnlichen Wirksamkeit der christlichen Hoffnung. Denn

1) ist es ganz unerweislich, daß durch eine absichtliche Mitwirkung zu einem moralischsinnlichen Einfluß der Hoffnung der künftigen Seligkeit der moralische Werth des Handelns aufgehoben wird; vielmehr ist es sehr klar, daß auch eine solche Mitwürkung selbst einen moralischen Werth hat, wenn die Hoffnung ächtchristlich, wenn unsere Denkart und Gesinnung ächtchristlich ist.

2) unrichtig ist auch die Behauptung, unser Handeln und unsere Gesinnung werde, wenn wir nicht absichtlich beytragen zur moralischsinnlichen Wirksamkeit der Hoffnung der künftigen Seligkeit, vollkommener seyn.

1) Ganz unerweislich und erweislich unrichtig ist, daß der moralische Werth unsers Handelns durch ein absichtliches Mitwürken zu einem moralischsinnlichen Einfluß der christlichen Hoffnung vernichtet werde. Der moralische Werth unsers Handelns kann überhaupt durch den praktischen Einfluß des Triebs zu eigenem Wohlseyn nur dann aufgehoben werden, wenn entweder eine an sich fehlerhafte Modifikation unserer Selbstliebe, (eine an sich fehlerhafte Begierde,) Triebfeder unsers Wollens und Handelns ist, oder wenn der Naturtrieb zum Wohlseyn der einzige oder oberste Bestimmungsgrund unsers Wollens und Handelns ist. Allein keiner von beyden Fällen tritt hier ein. Das Verlangen, von welchem hier die Frage ist, ist doch wohl

kein fehlerhaftes, sondern ein pflichtmäßiges, ein solches, welches in mehreren Hinsichten in nothwendigem Zusammenhang mit der pflichtmäßigen Gesinnung eines Christen steht. Eben so wenig ist in diesem Fall der bloße Naturtrieb einziger oder oberster Bestimmungsgrund. Der Trieb zur Glückseligkeit kann überhaupt, auch vermittelst unserer eigenen absichtlichfreyen Thätigkeit, so zum Wollen und Handeln beytragen, daß er nicht einziger oder oberster Bestimmungsgrund ist, sondern daß das Verlangen nach Wohlseyn untergeordnet wird der Achtung für den moralischen Zweck. Und ist von der Glückseligkeit die Rede, von welcher hier allein die Rede ist; so kann nicht einmal als möglich gedacht werden, daß der bloße Naturtrieb höchster Bestimmungsgrund sey. Denn das Verlangen nach dieser Seligkeit ist ein solches, welches selbst schon nothwendig voraussezt eine in einem gewissen Grad wirksame Achtung für das Gute. Es ist aber nicht blos unerweislich, daß der moralische Werth des Handelns durch die Wirksamkeit jener Hoffnung aufgehoben werde, sondern auch erweislich, daß eine solche Mitwirkung selbst einen moralischen Werth hat, wenn sie so beschaffen ist, wie sie nach dem Geist des Christenthums beschaffen seyn soll.

α) Das Wollen einer solchen Seligkeit, die untrennbar zusammenhängt mit Heiligkeit, ist ein solches Wollen, bey dem nothwendig zu Grund liegt ein aufrichtiges und ernstliches Wollen des moralisch Guten an sich.

Dieses Verlangen geht also hervor aus einem ächt moralischen Trieb.

β) Die Hoffnung, diese Seligkeit zu erlangen, gründet sich auf ein lebendiges Vertrauen auf Gott und Jesum, zunächst auf die Verheissung, die uns Gott durch Jesum gab; sie ist ein, Gott und Jesum ehrender, und mit einer dankbaren Anerkennung der Liebe Gottes und Jesu verbundener, Glaube; ein Glaube, der nicht ohne Bekämpfung mancher Schwierigkeiten errungen und behauptet werden kann.

γ) Wenn wir die Hoffnung der künftigen Glückseligkeit in der Absicht bey uns beleben, damit sie beytrage zur Befestigung und Ausführung unserer guten Vorsäze; so sezt diese innere Handlung selbst eine an sich moralischgute, Gott wohlgefällige Absicht voraus. Wir wollen diese Hoffnung als ein Hülfsmittel gebrauchen in Hinsicht auf gewisse Hindernisse der Festigkeit und Würksamkeit unsers pflichtmäßigen Wollens, als ein Gegengewicht gegen gewisse Schwierigkeiten, und zwar einzig deßwegen, weil wir das, was das göttliche Gesez fordert, aus Achtung für das Gute, aus Ehrfurcht gegen Gott und Jesum standhaft ausführen wollen, der widerstreitenden Forderungen der Sinnlichkeit unerachtet. Und werden nicht zur Unterhaltung, Belebung und Befestigung der Hoffnung der Seligkeit sehr viele Uebungen erfordert, deren lezte Quelle eine pflichtmäßige Gesinnung ist? Die absichtliche Mitwürkung zu einer solchen Belebung der genannten Hoffnung hat an sich selbst einen moralischen Werth; sie ist nicht blos eine moralischindifferente, sondern an sich selbst eine moralischgute Thätigkeit.

2) Aber, kann man weiter fragen, würde nicht

unser Handeln und folglich auch unsere Gesinnung vollkommener seyn, wenn wir überall nicht absichtlich dazu beytrügen, daß jene Hoffnung auch vermittelst des Triebs zum Wohlseyn Einfluß äußerte auf unser Wollen und Handeln? Auch dieß ist erweislich unrichtig, und dieß leitet uns auf

b) positive Gründe, woraus folgt, daß wir absichtlich mitwirken dürfen zu einem moralischsinnlichen Einfluß der Hoffnung der künftigen Seligkeit.

α) Angenommen, unser Handeln wäre moralischvollkommener, wenn wir der Unterstützung durch einen moralischsinnlichen Einfluß nicht bedürftig wären; so folgt daraus nicht, unser wirkliches Handeln wäre vollkommener, wenn wir nicht absichtlich dazu beytrügen, jene Hoffnung auch moralischsinnlich wirksam zu machen. Denn es ist entschieden gewiß, daß unser Handeln in vielen Fällen einen moralischen Unwerth hätte, wenn wir den Grundsatz befolgten, nicht absichtlich darauf hin zu arbeiten, daß unser Wollen und Handeln im Kampf mit Schwierigkeiten auch durch den moralischsinnlichen Einfluß der christlichen Hoffnung unterstüzt werde. Wir bedürfen einer moralischsinnlichen Unterstützung durch diese Hoffnung als eines Gegengewichts gegen so manche lockende Reitzungen sinnlicher Vergnügungen und irrdischer Vortheile. Denn in tausend Fällen wirkt der Reiz der Sinnlichkeit nicht eben blos auf solche, die erst anfangen sich zu bessern, sondern auch auf Gebesserte viel zu stark, als daß blos moralische Gefühle stark genug seyn sollten, jenen Widerstand zu überwinden. Es wird die Mitwirkung auch eines solchen Mittels

erfordert, das gerade von der Seite auf die Menschen wirkt, von welcher jene Reitzungen zum Bösen wirken; und ein solches ist die Hoffnung der Seligkeit. Wir bedürfen aber auch einer moralischsinnlichen Unterstützung durch diese Hoffnung eben so sehr

β) in Rücksicht auf Beruhigung bey Leiden, vorzüglich bey sehr drückenden anhaltenden Leiden. Denn ausserdem daß Gedult bey Leiden selbst ein Bestandtheil der christlichen Tugend ist, so hat auch eine ruhige Gemüthsfassung einen großen Einfluß auf ein pflichtmäßiges Wollen und Handeln überhaupt. Wenn wir also irgend etwas bedürfen in Rücksicht auf unsere Beruhigung; so bedürfen wir es auch in Rücksicht auf moralische Thätigkeit. Nun ist aber die Hoffnung jener Seligkeit als ewig daurenden Genusses der reinsten Freuden, ein solches Beförderungsmittel der Ruhe des Gemüths bey Leiden, ohne welches wenigstens bey schweren und langedaurenden Leiden, alle übrige nicht Kraft genug haben. Wahr (vernunftgemäß) ist allerdings der Beweggrund zur Geduld, daß wir durch Ungeduld unsere Leiden vergrößern. Aber wird dieser Grund bey sehr niederschlagenden fortdauernden Leiden, besonders bey solchen, von denen man in diesem Leben nicht mehr frey zu werden hofft, Kraft genug haben? Eben dieß gilt in Absicht auf den Gedanken, daß wir durch Ungeduld andern lästig fallen. Aber auch das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung ist für sich allein betrachtet, ganz absondert von der Hoffnung der künftigen Seligkeit keine hinlängliche Stütze unserer Beruhigung und unsers Muths bey sehr drückenden und anhaltenden Leiden.

(Ohnehin ist das Vertrauen auf Gott nicht ächt christlich, ohne jene Hoffnung.) Wie natürlich würde bey einem Vertrauen auf Gott ohne Hoffnung einer besseren Zukunft dem schwer und lange Leidenden sich der Gedanke aufdringen: zu welchem Zweck soll mein Leiden dienen? Soll ich etwa und warum soll ich das Opfer für andere seyn, ohne irgend eine Vergütung hoffen zu dürfen? Nur verbunden mit jener Hoffnung wird das Vertrauen auf Gott uns die Kraft geben, eine standhafte Fassung zu behaupten, auch bey den drükkendsten und anhaltendsten Leiden. Wenn in uns der Gedanke an jene Seligkeit lebendig ist (Röm. 8, 18.) in Vergleichung mit welcher alle Leiden dieses Lebens für nichts zu achten sind; wenn die Hoffnung (2 Cor. 4, 17.) jener ewigen unausprechlich grossen Herrlichkeit, die standhaft und mit einem Gott ergebenen Sinn leidende Christen zu erwarten haben, kräftig auf unser Gemüth wirkt; so werden wir uns bey allen Leiden beruhigen, sie mögen Folgen unserer pflichtmäßigen Thätigkeit, oder Leiden von anderer Art seyn. Ist es aber so sehr Bedürfniß für uns in Hinsicht auf pflichtmäßiges Wollen und Handeln, auch die moralischsinnliche Wirksamkeit der christlichen Hoffnung zu befördern, so folgt eben daraus, daß unser Handeln nichts weniger als vollkommener seyn würde, wenn wir gar nicht absichtlich zu dem moralischsinnlichen Einfluß jener Hoffnung beytrügen. (Man könnte noch hinzusetzen, auch in Beziehung auf die Erwartung unsers **Todes**, besonders in Rücksicht auf den Gedanken, daß der Tod uns unerwartet früh und schnell überraschen kann, ist auch die moralisch sinnliche Wirksamkeit

der Hoffnung des ewigen Lebens ein nothwendiges Beförderungsmittel einer dauerhaften ruhigen Gemüthsverfassung, und insofern auch für die Erfüllung unserer Pflichten. Wer dem Zustand nach dem Tod mit ängstlicher Furcht entgegensieht, wird durch den Gedanken an den Tod so beunruhigt, daß ein pflichtmäßiges Handeln dadurch mehr oder weniger gestört wird. Wer aber die Hoffnung hat, die alle wahre Christen haben, den wird auch die lebhafteste Erinnerung an seinen Tod und die Nähe desselben nicht aus seiner ruhigen Fassung bringen; er wird mit Freudigkeit an seine Vollendung, an den Uebergang in ein Leben denken, wo die edelsten Wünsche seines Geistes und Herzens befriedigt werden.) Schon hieraus folgt, daß der Gedanke unrichtig ist, unser Handeln wäre ohne moralischsinnlichen Einfluß der Hoffnung der künftigen Seligkeit vollkommener. Aber auch von einer andern Seite her läßt sich das beweisen. Es läßt

γ) sich folgern aus der Bemerkung: Zur Vollkommenheit unserer Gesinnung wird nothwendig auch das erfordert, daß der unvertilgbare Trieb zur Glückseligkeit eine solche herrschende Richtung habe, vermittelst welcher die vollkommenste Art von Wohlseyn, also die künftige Seligkeit, das Ziel unserer Bestrebungen ist. Diese Richtung unseres Triebs nach Glückseligkeit immer herrschender zu machen, dazu sollen wir möglichst beytragen, also auch dazu, daß unser Glückseligkeitstrieb in jener edlen Richtung sich wirksam äußere, daß er in jener Richtung zu unserem Wollen und Handeln mitwirke: denn die Richtung auf die edelste Art von Glückseligkeit kann nicht herrschende Richtung unseres

Glückseligkeitstriebs seyn, wenn er nicht auch im Kampf gegen die Neigung zum Sinnlichangenehmen eine fortdaurende Wirksamkeit äußert. Wird aber dieß zur Vollkommenheit unserer Gesinnung nothwendig erfordert, so folgt auch daraus, daß unser Wollen und Handeln nicht vollkommener, sondern unvollkommener (fehlerhafter) ist, wenn wir nicht absichtlich beytragen, daß die christliche Hoffnung auch vermittelst des Glückseligkeitstriebs einen wirksamen Einfluß äussere auf unser Wollen und Handeln. Damit stimmt nun auch

B) die Lehre Jesu und der Apostel zusammen.

1) Es findet sich darin nichts, woraus geschlossen werden könnte, es sey der Absicht Jesu entgegen, wenn wir absichtlich auch zu der moralischsinnlichen Würksamkeit der Hoffnung des ewigen Lebens beytragen. Man kann dieß nicht schließen aus irgend einem der allgemeinen Grundsätze der Sittenlehre Jesu und der Apostel. Nur das folgt aus diesen Grundsätzen: der natürliche Trieb zum Wohlseyn soll nicht der einzige oder oberste Bestimmungsgrund unsers Wollens und Handelns seyn. Aber auch die Parabel Jesu von den Arbeitern im Weinberg, Matth. 20, 1. ff. würde unrichtig gedeutet, wenn man daraus folgern wollte, Jesus fordere, seine Schüler sollen zu einem moralischsinnlichen Einfluß der Hoffnung der Seligkeit gar nicht, oder wenigstens nicht absichtlich, beytragen. Aus dem ganzen Zusammenhang ist leicht erweislich, daß darin nur der allgemeine moralische Satz liegt: Wir dürfen keineswegs ein vorzügliches Maas von göttli-

chen Belohnungen blos deßwegen erwarten oder wohl gar fordern zu dürfen meynen, weil wir früher als andere anfangen, für Gottes Zwecke zu arbeiten, und weil wir unter beschwerlicheren Umständen arbeiten. Eines vorzüglichen Maases von göttlichen Belohnungen sind wir nur dann fähig, wenn wir weit entfernt sind von einer zu vortheilhaften Meynung vom Werth unserer Tugend, wenn wir demuthsvoll und vertrauend auf Gott ihm die Bestimmung unserer Belohnung überlassen, und diese Gesinnung auch auf unser inneres und äusseres Handeln wirkt. Eben so wenig hat Jesus in einer andern Stelle einen Wink davon gegeben, wir dürfen die Lehre von dem künftigen seligen Leben nicht als moralischsinnlichen Beweggrund gebrauchen. Darin liegt aber auch ein positiver Grund für die Behauptung, daß ein solcher Gebrauch der Lehre vom ewigen Leben seiner Absicht nicht entgegen sey. Denn wenn er Jesu Absicht entgegen wäre; so würde er sich gewiß darüber auf die unzweydeutigste Art erklärt, um so gewißer erklärt haben, da er voraussehen konnte, ohne eine solche Erklärung werden seine Schüler es nicht bedenklich finden, einen moralischsinnlichen Gebrauch von der Verheissung der künftigen Seligkeit zu machen; oder wenn er je Gründe gehabt hätte, seine Erklärung darüber während seines Lebens auf Erden noch zurück zu halten, so würde er doch gewiß in der Folge bey seinen Aposteln, die er selbst zu recht edlen Menschen bilden, und bey der Bildung anderer zu Gottwohlgefälligen Menschen als Werkzeuge gebrauchen wollte, die Ueberzeugung hervorgebracht haben, daß ein moralischsinnlicher Ge-

brauch der Lehre von der künftigen Seligkeit nicht bestehen könne mit der δικαιοσυνη, die er forderte von den Bürgern seines Reichs (Matth. 5, 20.). Aber er würde in diesem Fall wohl auch in seinen eigenen unmittelbaren Belehrungen jener Meynung indirekt entgegengearbeitet haben. Allein er that dieß nicht; und man findet auch in den Schriften seiner Apostel keinen Wink davon, daß ein moralischsinnlicher Gebrauch der Verheissung des ewigen Lebens nicht mit einer ächten christlichen Tugend bestehen könne. Dieß kann

2) bestätigt werden durch einen weitern Grund, der aus der Lehre Jesu und der Apostel genommen ist. Jesus und die Apostel verbinden oft die Versicherung von der künftigen Seligkeit theils mit der Aufforderung zu solchen Pflichten, denen mehr oder weniger starke sinnliche Reizungen entgegenstehen, mit der Aufforderung zur pflichtmäßigen Aufopferung, theils mit der Erinnerung an Leiden um Christi willen, und an Leiden überhaupt oder an den Tod. Z. B. wenn Jesus Luk. 16, 9. zu einem gewissenhaften Gebrauch des Vermögens und besonders zu einem für Dürftige wohlthätigen Gebrauch desselben ermahnt, so erinnert er, (in Gegenwart geiziger Pharisäer — v. 14.) an das künftige selige Leben, — daran, daß nur solche, die namentlich auch ihr Vermögen dazu anwenden, Liebe gegen andere zu erweisen, einst, wenn sie darben werden, wenn sie aller ihrer irrdischen Güter für immer beraubt werden, aufgenommen werden sollen in die ewigen Wohnungen des himmlischen Reichs Gottes (v. 9.); daß nur solche, die einen mit dem göttlichen Zweck übereinstimmenden Gebrauch von irrdischen

Gütern machen, hoffen dürfen, es werden ihnen einst edlere Güter und wichtigere Geschäfte von Gott anvertraut werden. (v. 10. ff.) Jesus erinnert an das künftige Leben in Beziehung auf eine Pflicht, welche eines Theils durch den Hang zum Eigennuz, anderntheils durch den Hang zu sinnlichem Genuß mehr oder weniger erschwert wird. Damit vergleiche man Luc. 14, 12—14. Gal. 6, 9. f. Luc. 6, 35. macht Jesus die Forderung, daß seine Schüler selbst gegen ihre Feinde Wohlthätigkeit ausüben sollen; und fügt die Versicherung bey, die Belohnung im himmlischen Reich Gottes, die sie dann zu erwarten haben, werde groß; dann werden sie ächte Söhne Gottes seyn.

Jesus verbindet die Verheissung künftiger Seligkeit mit der Aufforderung zu einer Pflicht, die nicht blos durch Hang zu Eigennuz und sinnlichem Genuß, sondern auch zur Selbstrache so sehr erschwert wird. Eben so spricht er in mehreren Stellen vom künftigen Leben gerade da, wo er ausdrücklich gewiße Aufopferungen fordert, oder wo von Leiden die Rede ist, die man um des Christenthums willen (Matth. 19, 29.) übernehmen soll. Ebenso seine Apostel. Wenn Jesus seinen Aposteln und andern seiner ersten Schüler einen deutlichen Wink davon giebt, Matth. 5, 10. ff. daß sie um des Guten, daß sie um seinetwillen Verfolgung werden zu leiden haben; so erinnert er sie zugleich daran, daß sie dann doch selig zu preisen seyen, daß einst ihre Belohnung groß seyn werde.

Schon die Art, wie Christus hier von der künftigen Seligkeit spricht, zeigt, daß er nicht eben blos vermittelst eines reinmoralischen oder reinreligiösmorali-

schen Gefühls auf seine Schüler wirken wollte, sondern auch vermittelst eines solchen Gefühls, das mit dem Trieb zu eigenem Wohlseyn zusammenhängt. Wenn er in andern Stellen fordert, seine Schüler sollen bereit seyn, auch ihr Leben um seinetwillen aufzuopfern; so verbindet er damit die Versicherung, sie werden ein seliges Leben erhalten, der Verlust des irrdischen werde für sie unbeschreiblicher Gewinn seyn. (Matth. 10,39. 16,25. Joh. 12,25.). Und wenn Paulus 1 Cor. 9,25. die Christen vergleicht mit Wettläufern und Wettkämpfern, so erinnert er sie zugleich daran, welch ein hohes Ziel von Seligkeit sie zu erreichen hoffen dürfen, daß sie deßwegen auch Entbehrungen nicht achten sollen.

Augenscheinlich ist es, daß in der wiederholten Verheissung des künftigen seligen Lebens, Offenb. 2. 3. in den Briefen an die sieben Gemeinden besonders Rücksicht genommen wird auf die Schwierigkeiten, mit denen man bey der christlichen Tugend zu kämpfen habe. Denn sie enthalten alle den Gedanken: wer überwindet, wird die künftige Seligkeit erlangen; das leztere wird durch verschiedene Bilder ausgedrückt. 2, 7. 11. 17. 26. f. 3, 5. 12. 21.

Wenn Petrus 1 Petr. 4, 12. 13. an die Leiden erinnert, die seine christliche Leser, (vorzüglich um des Christenthums willen) zu erdulden haben; so verbindet er damit die Erinnerung an die künftige Herrlichkeit. Auch bey dieser Stelle ist es nicht zu verkennen, daß die Erinnerung an die künftige Herrlichkeit eine Beziehung hat auf die Leiden der Christen, besonders um Christi willen, deren Erduldung im engeren Sinn

Theilnehmung an Christi Leiden war. Eben so auch 2 Tim. 2, 11. f. Aber auch auf Leiden dieses Lebens überhaupt hat zuweilen die Versicherung von der künftigen Seligkeit eine Beziehung, wie Röm. 8, 17. 18. Ebenso 2 Cor. 4, 17. Das Resultat dieser Stellen ist: Jesus und die Apostel beleben öfters die Hoffnung der künftigen Seligkeit in der Absicht, damit sie ein Gegengewicht sey theils gegen sinnliche Reize, theils gegen die Furcht vor Leiden und das niederschlagende Gefühl der Leiden.

Aber ein hinlängliches Gegengewicht dagegen ist sie nur dann, wenn sie auch als Hoffnung einer vollkommenen Befriedigung des Glückseligkeitstriebs (und eben darum auch einer vollkommenen Vergütung für das, was wir in diesem Leben bey dem Gehorsam gegen Gott und Jesum aufzuopfern und zu dulden haben), wirkt, also auch vermittelst jenes Triebs sich äußert. Es ist also gewiß auch Jesu und der Apostel Lehre gemäß, wenn Christen auch absichtlich diese Hoffnung so beleben, daß sie auch vermittelst jenes Triebs mitwirkt theils zur Ueberwindung sinnlicher Reize, theils zur Beruhigung und zur Stärkung ihres Muths in Rücksicht auf Leiden, besonders solcher, die zusammenhängen mit einer pflichtmäßigen Gott gefälligen Thätigkeit. — Daß Jesus und die Apostel nur den Christen im ersten Zeitalter auch einen moralisch sinnlichen Gebrauch jener Hoffnung haben gestatten wollen, ist eine grundlose und unrichtige Voraussetzung. Denn wenn diese Hoffnung für Judenchristen z. B. deßwegen ein Gegengewicht gegen sinnliche Reize seyn sollte, weil sie Neigung zum

sinnlichen Wohlseyn hatten; warum nicht auch für andere Christen? Waren denn jene Judenchristen die einzigen, bey welchen die Neigung zum Sinnlichen oft in Streit kam mit Erfüllung ihrer Pflichten? Oder kann die Verheissung der künftigen Seligkeit nicht in jedem Zeitalter diesem Hang entgegenwirken? Ebenso wenig ist einzusehen, wie man annehmen kann, die Versicherung von der künftigen Seligkeit habe etwa nur den Christen im ersten Zeitalter dazu dienen sollen, ein Stärkungsmittel ihres Muths, eine Quelle der Beruhigung bey ihren Leiden zu seyn. Giebt es nicht in jedem Zeitalter leidende Christen, wenn gleich in Rücksicht auf die Art und den Grad der Leiden eine Verschiedenheit sich findet? Gibt es nicht immer solche, die auch um ihrer Pflicht willen leiden? Auch noch ein anderer Grund für den Satz, von dem die Rede ist, (für den Satz, daß Christen auch absichtlich zur moralischsinnlichen Würksamkeit der Hoffnung des ewigen Lebens beytragen dürfen,) ist enthalten in Jesu und der Apostel Lehre.

3) Nach dieser soll das Verlangen nach höherer Glückseligkeit, besonders nach der vollkommensten Glückseligkeit in jenem Leben, überwiegend und herrschend seyn, im Gegensatz gegen die Neigung zu irrdischen Gütern. In diesem Gegensatz fordert es Jesus ausdrücklich Matth. 6, 19. ff. vergl. auch Col. 3, 1. f. Phil. 3, 20. (vgl. v. 19. 14.) Wenn aber das Verlangen nach der edelsten Glückseligkeit, nach der künftigen im Reich Gottes, bey Christen, im Gegensatz gegen die Neigung zu irrdischem Wohlseyn, überwiegend seyn soll; so sollen allerdings Christen auch absichtlich

dazu beytragen, daß das erstere sich überwiegend wirksam äußere im Kampf mit der leztern, daß es entgegenwirke den Reizen der Sinnlichkeit. Christen dürfen (und sollen) also auch absichtlich dazu beytragen, daß die Hoffnung der künftigen Seligkeit auch einen moralischsinnlichen Einfluß auf Wollen und Handeln habe. Die positiven Gründe, die diesen Satz erweisen, sind zugleich auch, zum Theil an sich, zum Theil in Verbindung mit dem, was die Erfahrung lehrt, Beweise für den 3ten Satz: Wir sollen, wenn wir auch nicht mehr bloße Anfänger in der christlichen Tugend sind,

3) die Hoffnung der künftigen Seligkeit auch in der Absicht unterhalten und beleben, um sie im Fall des Bedürfnisses auch vermittelst des Triebs zum eigenen Wohlseyn als Stärkungsmittel unserer Kraft zum Widerstand gegen sinnliche Reizungen und als Stütze unseres Muths bey Leiden und Gefahren gebrauchen zu können. Wenn es in so vielen Fällen Bedürfniß für uns ist, unsere Achtung für das Gute auch durch den moralischsinnlichen Einfluß jener Hoffnung zu unterstützen, so ist es Pflicht für uns, in ruhigen Stunden oft auch in der Absicht uns mit dem Gedanken an das künftige selige Leben zu beschäftigen, damit dieser Gedanke auch vermittelst des Glückseligkeitstriebs mitwirke zur Standhaftigkeit unseres Muths und zur Ausführung dessen, was wir aus Ehrfurcht und Liebe gegen Gott und Jesum wollen. Und dieß gilt nicht blos in Beziehung auf Anfänger, sondern auch solche, die schon Fortschritte in der christlichen Tugend gemacht haben. Denn auch sie hören nicht

auf, des moralischsinnlichen Einflusses der Hoffnung der künftigen Seligkeit in einzelnen Fällen bedürftig zu seyn. Und wenn sie es auch bey ihrer gegenwärtigen Lage nicht sind, so können sie nicht wissen, ob sie nicht früher oder später in Umstände kommen werden, wo sie nöthig haben, sich auch dadurch zu stärken zu schwerem Kampf mit sehr starken sinnlichen Reizungen, oder sich zu bewaffnen gegen schreckende Furcht vor schweren Leiden, besonders solchen, die durch Erfüllung ihrer Pflichten herbeygeführt werden. Aber sollen wir auch in einzelnen Fällen, wo wirklich ein Entschluß gefaßt werden soll, absichtlich, einen moralischsinnlichen Gebrauch von der Hoffnung des ewigen Lebens machen? Auch die Beantwortung dieser Frage ergiebt sich aus dem Vorhergehenden. Wir sollen es thun, **wenn und soweit es nöthig** ist für unsern **moralischen Zweck**; wenn und soweit es nöthig ist, um uns zu einer standhaften Ausführung guter Vorsätze zu stärken, oder um uns die Kraft zu geben irgend ein Leiden standhaft zu erdulden. Nur kann ein solcher Gebrauch in dringenden Fällen schwerlich mit glücklichem Erfolg gemacht werden, wenn man nicht in ruhigen Augenblicken die Hoffnung der künftigen Seligkeit auch mit Rücksicht auf den Zweck, einen moralischsinnlichen Gebrauch davon zu machen, bey sich belebt, also das ewige Leben in dem himmlischen Reich Gottes sich öfters auch von der Seite vergegenwärtigt, von welcher es die erhabenste und wünschenswertheste **Seligkeit** ist. Die entgegengesezte Regel: Wir sollen überall nicht selbstthätig und absichtlich dazu beytragen, daß die Hoffnung der künf-

tigen Seligkeit auch vermittelst des Glückseligkeits-triebs sich würksam äussere, ist also eine nicht blos unerweisliche, sondern auch unrichtige Regel; und das Bestreben, sie zu befolgen, ist moralisch nachtheilig, schon deßwegen, weil man bey diesem Bestreben nicht selten in den Fall kommt, zu wirklichen Pflichtversäumnissen und Verletzungen sich verleiten zu lassen, weil man das in manchen Fällen wirksamste Gegengewicht nicht gebraucht. Aber es entstehen auch noch andere allgemeinere Nachtheile daraus. Wer sich jene Regel zur Vorschrift macht, der muß entweder eine Zeitlang sich selbst täuschen durch den Wahn von einer eingebildeten Vollkommenheit und Stärke, und wohl auch die verwerfliche Triebfeder einer stolzen Selbstgefälligkeit mit der ächt moralischen verbinden; oder er wird, wenn er wahrnimmt, sein Bestreben, jene Regel zu befolgen, sey fruchtlos, in eine Kleinmüthigkeit verfallen, die für ein glückliches Fortschreiten auf dem Weg der Vollkommenheit hinderlich ist. Aber es kann in diesem Fall sogar die Folge eintreten, daß solche Menschen selbst das ganze moralische Gesetz wegwerfen, weil es ein Gesetz sey, das zwar für ganz reinvernünftige Wesen, aber nicht für menschliche Geister berechnet sey. Einige dieser Gedanken sind im Magazin für christliche Dogmatik und Moral St. 7. in der Abhandlung über die von unserem Wohlseyn hergenommenen Beweggründe, die in den Reden Jesu enthalten sind, entwickelt. Verglichen verdient zu werden in Beziehung auf den bisher abgehandelten Gegenstand: Rapps Abhandlung über die moralische Triebfedern, besonders die der christlichen Reli-

gion, in Maucharts allgemeinem Repertorium für empirische Psychologie 1r und 2r Band; die Bemerkungen Storrs über Kants philosophische Religionslehre §. 10. 11.; ausser diesen vorzüglich Storrs Predigt über die Heiligkeit der christlichen Hoffnung, im 2ten Theil seiner Sonntagspredigten; Reinhards System der christlichen Moral II. Bd. 3te Ausg. S. 90. IV. Bd. S. 348. 403. f. 412. f. Beyträge zu eben diesem Gegenstand findet man in Werenfels opusc. Vol. I. in einer Abhandlung über die Beweggründe der christlichen Sittenlehre.

B) Aber auch insofern soll diese Lehre eine moralische Wirksamkeit äußern, insofern wir sie denken in Anwendung auf andere, insofern wir diese als solche betrachten, die entweder wirklich schon das ewige selige Leben hoffen dürfen, oder wenigstens von Gott dazu bestimmt sind. Von dieser Seite betrachtet ist diese Lehre vom ewig seligen Leben

1) und vorzüglich deßwegen moralischwichtig, weil sie ein sehr wichtiger Beweggrund zur pflichtmäßigen Werthschätzung und Liebe gegen unsere Mitchristen und zu einer sorgfältigen Erfüllung aller damit zusammenhängenden Pflichten ist.

a) Zur Werthschätzung und Liebe gegen unsere Mitchristen überhaupt, und besonders gegen diejenigen, die wir als ächte Verehrer Gottes und Jesu kennen. Paulus verbindet Eph. 4, 4. vgl. v. 2. 3. die Erinnerung an die Wahrheit, daß Christen eine gemeinschaftliche Hoffnung der Seligkeit haben, mit der Ermunterung zur gegenseitigen Liebe und Eintracht. Und wirklich enthält dieser Gedanke eine sehr wichtige Auf-

forderung, andere werth zu schätzen, und zu lieben. Zur Werthschätzung und Liebe gegen alle unsere Mitchristen überhaupt ermuntert und verpflichtet uns die Ueberzeugung: Sie sind von Gott bestimmt und berufen zu einer hohen Seligkeit und Würde, (so unansehnlich auch ihre äußere Lage seyn mag); sie sind in Gottes und Christi Augen sehr theuer; ihr Geist hat einen hohen Werth nach Gottes und Christi Urtheil. Als würdig eines höheren Grads von Werthschäzung und Liebe müssen uns diejenigen erscheinen, die wir als wahre Christen kennen, so schwach, so gering und unansehnlich sie auch, ihrem äusseren Zustand nach, seyn mögen, wenn wir bedenken, welche Würde und Seligkeit sie in der künftigen Welt zu hoffen haben, wenn wir sie als solche betrachten, die wirklich schon (dem Recht und der Hoffnung nach) Bürger des überirrdischen Reichs Gottes sind. (Phil. 3, 20. Ebr. 12, 22. ff. Eph. 2, 6.) Eben daran erinnert Paulus Phil. 4, 3. in Rücksicht auf gut gesinnte christliche Lehrer, ohne Zweifel in der Absicht, um die übrigen Christen zu einer besondern Achtung und Liebe gegen sie zu ermuntern. Es sind solche, sagt er, die jezt schon der Gesellschaft der Himmelsbürger angehören. Und Petrus erinnert christliche Ehemänner 1 Petr. 3, 7. daran, daß ihre Gattinnen Theil nehmen an derselben Wohlthat der Seligkeit, um sie aufzufordern, leztern die gebührende Achtung zu erweisen. Die Lehre von der künftigen Seligkeit, in Beziehung auf unsere Mitchristen gedacht, ist eine sehr starke Aufforderung zur Liebe; aber eben darum auch

b) zur Erfüllung aller damit zusammenhängenden

besondern Pflichten. Zuerst und vorzüglich wird die Werthschätzung und Liebe gegen andere sich äußern durch möglichst sorgfältige Erfüllung der Pflicht, die christliche Besserung anderer nicht nur auf keine Art zu hindern, sondern auch nach unserm Vermögen zu befördern, und die damit verbundenen Beschwerden dabey willig zu übernehmen und zu tragen. Dazu ermuntert uns der Gedanke:

1) Es ist ein sehr erhabenes Ziel, wozu unsere Brüder durch christliche Besserung gelangen;

2) es ist ein sehr wichtiger Zweck Gottes und Christi, daß sie dazu gelangen. Auch wir sollen also, soweit wir können, zur Beförderung dieses Zwecks beytragen. Wenn Paulus 1 Theß. 5, 9. 10. seine ersten Leser daran erinnert hatte, daß sie einst alle mit Christo selig leben sollen; so sezt er im folgenden Vers hinzu: „διο παρακαλειτε ἀλληλους και οικοδομειτε εις τον ἑνα.“ Und wie sehr wichtig war der Einfluß, den auch dieser Gedanke auf den Sinn und die Wirksamkeit des Apostels Paulus selbst hatte! In der Stelle 2 Tim. 2, 10. erklärt er, daß er auch deßwegen die Leiden um des Evangeliums willen so geduldig ertrage, weil sie beytragen, daß auch andere zur Seligkeit und ewigen Herrlichkeit gelangen, die uns um Jesu willen und durch ihn ertheilt werde. Eben dieser Gedanke ist auch Col. 1, 24. enthalten. (vgl. v. 23. 5. 27.) Die Werthschätzung und Liebe gegen andere muß aber sich allerdings auch durch Erfüllung anderer Pflichten der Liebe äußern; schon deßwegen, weil es Pflichten der Liebe sind; und dann, weil die Erfüllung

aller übrigen Pflichten zusammenhängt auch mit pflichtmäßiger Sorge für die Besserung anderer. Die Lehre vom künftigen Leben, angewandt auf andere, trägt

2) sehr viel bey, uns Zufriedenheit mit der göttlichen Regierung und Geduld bey solchen Leiden zu erleichtern, deren Quelle Theilnehmung an Leiden unserer Mitchristen, besonders ächtchristlichgesinnter Freunde, Verwandter und Bekannter, oder Trennung sehr hochgeschätzter und geliebter Mitchristen von uns durch den Tod ist. Wir werden uns desto leichter beruhigen können über die Leiden unserer geliebten Mitchristen, und sie um so weniger unvereinbar mit Gottes Liebe finden, wenn wir glauben, sie seyen Bildungsmittel für eine sehr erhabene Seligkeit. Und der Schmerz der Trennung hochgeschätzter Mitchristen von uns durch den Tod wird durch nichts mehr gelindert, als durch die frohe Ueberzeugung, daß sie durch den Tod übergegangen sind zu einem vollkommenern Leben, und durch die Hoffnung, daß auch wir einst an ihrem himmlischen Leben Theil nehmen, und mit ihnen zusammenseyn werden bey dem Herrn allezeit. (1 Theß. 4, 17. f. 5, 10.)

Sehr wichtig ist in moralischer Hinsicht der Glaube an die Lehre von der erhabenen ewigdaurenden Seligkeit der wahren Verehrer Gottes und Christi in seinem himmlischen Reich. Dieser Gedanke ist entwickelt worden in Rücksicht auf den Hauptsatz, der in jener Lehre des Christenthums liegt. Aber auch einige besondere Bestimmungen jenes Hauptsatzes in der christlichen Offenbarung sind in moralischer Hinsicht keineswegs unwichtig. Hiezu gehört

1) der Satz: der Geist der ächten Verehrer Gottes und Jesu tritt gleich nach dem Tode in den Zustand einer belohnenden Seligkeit ein; so wie auch der Satz: Alle diejenigen, die zur Seligkeit des künftigen Lebens gelangen, sind ganz sicher vor dem Rückfall in einen schlimmen unseligen Zustand; sie werden ewig beharren im Guten, ewig im Genuß der himmlischen Seligkeit seyn. Diese durch bloße Vernunft nicht erweislichen Sätze sind moralisch nicht unwichtig, vorzüglich deßwegen, weil wir bey der Ueberzeugung davon mit weit größerem Muth auch bey den drückendsten Leiden und den schwersten Kämpfen unsern Lauf fortsetzen werden.*)

Eine zweyte besondere Bestimmung ist enthalten in dem Satz: Im überirrdischen Reich Gottes werden die seligen Menschen, abgesondert von allen Bösen, nur mit guten Geistern in Verbindung leben.

Nicht unwichtig ist auch diese Wahrheit, vorzüglich als Stärkungsmittel unseres Muths bey den Leiden, die uns durch die Verbindung mit Bösen hier verursacht werden.

3) Die Lehre von der beseligenden Auferstehung, die wahre Verehrer Gottes und Jesu zu hoffen haben. Auch dieser Satz hat in einigen Hinsichten ein moralischpraktisches Moment.

a) Die Auferstehung muß als eine solche Veränderung angesehen werden, die eine sehr bedeutende Er-

*) vgl. was Vogel in seiner Schrift: Glaube und Hoffnung 1806. über den ersten Satz S. 63. f. sagt.

höhung der Seligkeit, Vollkommenheit und Wirksamkeit der seligen menschlichen Geister mit sich führt; als eine Veränderung, ohne welche ihr Zustand weit nicht so vollkommen und selig wäre, als er es nach Gottes Absicht werden soll. Von dieser Seite ist die Lehre von der Auferstehung in eben den Beziehungen wichtig, wie die von der Größe der künftigen Seligkeit, besonders auch in Hinsicht auf Dankbarkeit (1 Cor. 15, 57.) gegen Gott und Jesum. Aber diese Lehre hat auch

b) ein eigenes praktisches Moment. Sie trägt

1) dazu bey, einen Anstoß an die Weisheit und Güte Gottes wegzuräumen, unsern Glauben daran zu bevestigen vermittelst des Gedankens: Ebendasselbe Werkzeug unsers Geistes, welches in seinem gegenwärtigen Zustand so oft Ursache von der Beschränkung unserer Wirksamkeit, Quelle so mancher unangenehmen Gefühle ist, soll einst, nach Gottes Absicht, so umgebildet werden, daß es nur Hülfsmittel größerer Vollkommenheit, und Quelle von Freuden ist, durch welche alles Unangenehme sehr weit überwogen wird, das im gegenwärtigen Zustand Folge der Verbindung unsers Geistes mit unserm Körper ist.

2) Die Lehre von einer seligen Auferstehung ermuntert uns, von unserem Körper einen Gott wohlgefälligen Gebrauch zu machen, und andere Menschen nicht zu veranlassen zu einer Entweihung ihres Körpers 1 Cor. 6, 13. 14. (vgl. ff.)

3) Kann diese Lehre dazu beytragen, uns zu erleichtern die Geduld bey körperlichen Leiden und die Beruhigung beym Tod und bey der Erwartung desselben.

III) zum Glauben an die christliche Lehre vom künftigen Leben gehört auch der Glaube an die Lehre von den göttlichen Strafen in der künftigen Welt, die auf beharrliche Uebertreter des göttlichen Gesetzes warten. Auch diese Lehre wird in mehreren Stellen in Verbindung gesezt mit moralischen Belehrungen; z. B. Marc. 9, 43. ff. Matth. 5, 29. f. Matth. 10, 28. 16, 25. Gal. 5, 19—21. Röm. 2, 4. ff. ꝛc. In Beziehung auf diese Stellen muß nun die Frage erörtert werden, inwiefern kann und soll der Glaube an diese Lehre des Christenthums zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz beytragen? Der Glaube an die Lehre von den künftigen Strafen kann

1) und soll in mehr als einer Hinsicht auf eine rein moralische und religiösmoralische Art, unabhängig von dem Naturtrieb zum Wohlseyn, mitwirken zum Gehorsam gegen die göttlichen Gebote überhaupt, und aus besonderem Grund zur Erfüllung einer besondern Pflicht gegen andere. Eben dieser Glaube kann aber und soll

2) auch vermittelst des Glückseligkeitstriebs (oder: der natürlichen Abneigung gegen Elend, auf eine sinnliche Art) unter gewißen Bedingungen Einfluß haben auf Befolgung des göttlichen Willens.

I) auf eine rein moralische und religiösmoralische Art kann und soll er zum Gehorsam gegen die göttlichen Gebote mitwirken, vorzüglich in folgenden Hinsichten:

1) sofern die Ueberzeugung, daß den beharrlichen Sünder ein sehr trauriges Schicksal erwartet, zusammenhängt mit der Achtung gegen das göttliche

Gesetz und der Ehrfurcht gegen Gott als den heiligsten und gerechtesten, mit dem Glauben an eine heilige und gerechte göttliche Weltregierung. Die entgegengesezte Meynung, — die Meynung, daß es in Hinsicht auf unser Wohlseyn im künftigen Leben gleichgültig sey, ob wir uns in diesem Leben bessern oder nicht, ist durchaus nicht vereinbar mit einer ganz vernünftigen Achtung für das göttliche Gesetz, für die Aussprüche unseres Gewissens. Eben so wenig können wir Gott als den Heiligsten und Gerechtesten anerkennen, wenn wir nicht künftige Strafen Gottes glauben, die beharrlich Ungehorsame treffen werden. Denn ohne diesen Glauben müßten wir annehmen, entweder daß das göttliche Gesetz an sich selbst nicht heilig (achtungswürdig) sey, oder daß Gott, der Heiligkeit dieses Gesetzes ungeachtet, kein ernstliches Mißfallen an beharrlicher Verachtung dieses Gesetzes beweisen wolle. Allein mit der ersten Voraussetzung kann die Achtung für das göttliche Gesetz überhaupt, und mit beyden die Ehrfurcht gegen Gott nicht bestehen: (Nicht mit der Voraussetzung, das Gesetz sey nicht heilig; denn Gott müssen wir als Urheber desselben darum schon denken, weil er Schöpfer unserer Natur ist; nicht mit der zweyten Voraussetzung: das ist an sich selbst klar.) Je fester wir aber überzeugt sind, Gott werde die in der Lehre Jesu enthaltene Drohung sehr furchtbarer Strafen in der künftigen Welt an beharrlichen Uebertretern seines Gesetzes erfüllen, und je lebhafter wir uns das höchst traurige Schicksal solcher Menschen in der künftigen Welt denken; desto stärker muß das Gefühl von Ehrfurcht für den heiligen Ge-

setzgeber und das Gefühl von Achtung für sein Gesetz seyn. In dieser Beziehung verbindet Paulus Röm. 2, 6. ff. die Lehre von der künftigen Unseligkeit beharrlich Ungehorsamer mit der Lehre von der Gerechtigkeit Gottes; sein nächster Zweck ist offenbar, einen Beweis von der Gerechtigkeit (von dem unpartheyischen Gericht) Gottes seinen Lesern vor Augen zu stellen. Eben so verbindet Paulus die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes mit der Erinnerung an künftige Strafen 2 Thess. 1, 6. f. vgl. Offenb. 14, 7. 15, 4. Ebendieselbe Ueberzeugung von den Strafen in der künftigen Welt trägt zugleich auch sehr viel dazu bey, uns vor einer unrichtigen, für die Ehrfurcht gegen Gott hinderlichen, Beurtheilung der Geduld oder Langmuth Gottes in der gegenwärtigen Welt zu bewahren, und hängt auch in dieser Hinsicht mit einem ehrfurchtsvollen Glauben an Gott zusammen.

2) Die Vorstellung von der Größe des Elends, das auf Ungebesserte in der künftigen Welt wartet, kann indirekt und in Verbindung mit dem Gedanken an die Veranstaltung Gottes zu unserer Beseligung beytragen zur Verstärkung des Gefühls der Dankbarkeit gegen Gott und Christum, in folgender Rücksicht.

a) Einer ganz unverdienten Liebe Gottes und Jesu danken wir es, daß wir einem höchst furchtbaren Elend in jener Welt entgehen können, und, wenn wir die Veranstaltung Gottes zu unserm Heil gewissenhaft benutzen, wirklich entgehen. (vgl. Joh. 3, 16. 1 Thess. 5, 9. 10.) — Was aber Gott und Jesus gethan hat und noch thut, um uns vom Verlorengehen zu retten, das muß uns um so mehr als eine höchstschätzbare, un-

sers innigsten Danks höchstwürdige, Wohlthat erscheinen, je ernstlicher wir die Größe des Elends bedenken, dem wir vermittelst der huldvollen Veranstaltung Gottes, die durch Jesum ausgeführt wird, entgehen können.

b) Werden wir die Größe und den hohen Werth der positiven Seligkeit in Gottes Reich um so lebhafter fühlen, wenn wir dieser Seligkeit den schauervollen Zustand der Unseligen in der künftigen Welt gegenüber stellen. Aber je lebhafter das Gefühl von der Größe und dem Werth jener Seligkeit ist; desto stärker werden wir uns auch zu dankbarer Liebe gegen Gott und Jesum gedrungen fühlen: denn es ist eine ganz unverdiente Liebe Gottes und Jesu, welcher wir es verdanken, daß wir jene Seligkeit erlangen können.

3) Die Vorstellung der künftigen Unseligkeit der Ungebesserten kann zur Erfüllung unserer Pflichten mitwirken vermittelst des Gedankens, daß wir nach Gottes und Jesu Absicht jenem unseligen Zustand entgehen sollen. Und wirkt sie so, so wirkt sie auch auf eine rein moralischreligiöse Art. — Der Zustand der Unseligkeit ist ein solcher Zustand, zu dem uns Gott nicht bestimmt hat, bey welchem wir vielmehr das Ziel verfehlen, zu dem uns Gott durch Jesum führen will; ein Zustand, in welchem wir unbrauchbar sind für die Zwecke Gottes, die Gott gern in der künftigen Welt an uns und durch uns ausführen möchte. vgl. 1 Theß. 5, 9. 2 Petr. 3, 9. Joh. 3, 15. ff. Wenn wir uns aber jenen unseligen Zustand von dieser Seite vorstellen, wenn wir bedenken, daß es Pflicht für uns ist, ihm zu entgehen; so wird die Vorstellung

von der künftigen Unseligkeit vermittelst eines rein moralischen Beweggrundes zu unserem Wollen und Handeln mitwirken; vermittelst des Beweggrunds: Wir sollen jenem unseligen Zustand nach Gottes Absicht entgehen, also auch so zu handeln uns bestreben, daß wir des Ziels nicht verfehlen, welches wir erreichen sollen. Endlich

4) wird durch die Lehre von den künftigen Strafen die Unvernünftigkeit der Grundmaxime, nach welcher Lasterhafte handeln, (inwiefern Befriedigung der Selbstliebe der lezte Zweck dabey ist,) ins klarste Licht gesezt. Auch in dieser Hinsicht kann die Ueberzeugung von jener Lehre und die Erinnerung daran zur Abhaltung vom Sündigen beytragen. Jeder Lasterhafte hat den Zweck, eine gewiße Art von Glückseligkeit zu erreichen. Wie unvernünftig aber sein Grundsaz sey, inwiefern er Befriedigung der Selbstliebe zum lezten Zweck macht, ist daraus am klarsten, daß er einen Weg geht, der, nach der christlichen Lehre von dem künftigen Leben, nicht nur nicht zu irgend einer Art von Glückseligkeit, sondern auch zu dem furchtbarsten Elend führt. Der Weg, den er geht, soll nach seinem Wahn zur Glückseligkeit führen. Aber es ist Matth. 7, 13. ein Weg, der zum Verderben (Elend) führt. Daran erinnert auch Paulus Röm. 6, 21. 23. (Er will wohl auch das zeigen, wie unvernünftig der Grundsaz der Lasterhaften sey.) Eben dieß kann auch einer von den Zwecken gewesen seyn, den Jesus sich vorsezte, wenn er vor einigen Pharisäern, die theils von der Liebe zum Reichthum, theils von der Neigung zur Wollust beherrscht wurden,

die Parabel Luk. 16, 19. ff. vortrug, wenn er in einem schauervollen Gemälde das unbeschreiblich traurige Schicksal solcher Menschen vorstellt, die hier den Genuß sinnlicher Vergnügungen zu ihrem höchsten Gut machen. So kann und soll die Vorstellung der göttlichen Strafen in der künftigen Welt auf mehr als Eine Art, vermittelst eines reinmoralischen oder moralischreligiösen Gefühls, zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz überhaupt beytragen. Sie kann in einer besondern Hinsicht auch dazu besonders moralisch beytragen, uns die Pflicht recht wichtig zu machen, die Besserung unserer Mitmenschen auf keine Art zu verhindern. Je trauriger das Schicksal der Unseligen in der künftigen Welt ist, desto mehr soll es uns angelegen seyn, auf keine Art dazu beyzutragen, daß irgend einer unserer Mitmenschen in jenen unseligen Zustand gerathe. — Aber die Vorstellung von den göttlichen Strafen in der künftigen Welt darf und soll

II) allerdings auch, vermittelst der Empfindung von Furcht, mitwirken, theils zur Entstehung der christlichen Tugend, (zum Anfang der Besserung,) theils auch bey schon Gebesserten in einzelnen Fällen, zur Wegräumung gewisser Hindernisse der Befolgung göttlicher Gebote. Sie darf auch, vermittelst der Empfindung von Furcht (oder vermittelst der natürlichen Abneigung gegen Elend,) mitwirken

a) schon deßwegen, weil sie auf eine rein moralische und religiösmoralische Art wirken soll. Denn wenn der sinnliche Einfluß der Vorstellung von den künftigen Strafen verhindert werden sollte; so müßten wir auch ihre reinmoralische und religiösmoralische

Wirkungen zu verhindern, und selbst die Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre von den Strafen in der künftigen Welt zu verhindern oder zu vertilgen suchen.

Auch in manchen der Fälle, wo wir uns diese Lehre blos zu reinmoralischem oder religiösmoralischem Gebrauch vergegenwärtigen, kann von der Erinnerung an jene Strafen die sinnliche Empfindung von Furcht nicht getrennt werden. Es liegt in der Natur unserer Seele, daß eine lebhafte Vorstellung von der furchtbaren Beschaffenheit und Größe der künftigen Strafen Gottes gewöhnlich mehr oder weniger von einem Gefühl von Furcht begleitet werde, wenn wir zugleich ernstlich daran denken, daß auch uns diese Strafen unfehlbar treffen werden, wenn wir uns nicht bessern, oder wenn wir zurückkehren zu einer bösen Gesinnung. (Besonders wird das Gefühl von Furcht bey einem ernsthaften Blick auf uns selbst auch dann erwachen, wenn durch den Gedanken an die künftigen Strafen eine lebhafte Erinnerung an die Heiligkeit und allmächtige Strafgerechtigkeit Gottes bey uns geweckt wird.) Aber die Empfindung von Furcht, die diese Vorstellung begleitet, muß auch, nach der Natur unserer Seele, öfters, vermittelst unserer natürlichen Abneigung gegen Elend, zu unserm Handeln mitwürken, ohne daß wir absichtlich zu dieser Würkung beytragen. Auch die an sich nur moralische oder religiösmoralische Wirksamkeit der Lehre von den künftigen Strafen kann also in manchen Fällen von der Mitwirkung einer sinnlichen Furcht nicht getrennt werden. Wir dürfen also diese nicht zu verhindern suchen; sonst müßten wir Jesu Absicht ganz

entgegen, zum Nachtheil für den moralischen Zweck, auch die reinmoralischen und religiösmoralischen Wirkungen der christlichen Lehre von den künftigen Strafen zu verhindern suchen; ja wir müßten selbst gegen unser Gewissen uns fühllos zu machen suchen; denn auch dieses erregt oft Empfindungen von Furcht vor einem höhern Richter, und vor künftigen Strafen, die, ohne unsere absichtliche Mitwürkung, auch vermittelst des Glückseligkeitstriebs Einfluß auf unser Handeln haben. Diese Art von Wirksamkeit kann also nicht ganz von der reinmoralischen und religiösmoralischen Wirksamkeit jener Lehre getrennt werden.

Aber die Vorstellung von den künftigen Strafen darf und soll

b) auch deßwegen vermittelst des Gefühls von Furcht zum Handlen mitwirken, weil sie vermittelst desselben auf eine solche Art mitwirken kann, die für den moralischen Zweck nicht nur nicht nachtheilig, sondern auch förderlich, ja oft nothwendig ist. Sie kann und soll so mitwirken

1) bey noch Ungebesserten zur Entstehung der Tugend. Freylich würde die Besserung nicht ächtmoralisch und Gott wohlgefällig seyn, wenn die Haupttriebfeder oder die einzige Triebfeder des Entschlusses zur Besserung Furcht vor unangenehmen Folgen der Lasterhaftigkeit wäre, oder, was dasselbe ist, wenn der Hauptbestimmungsgrund oder der einzige Bestimmungsgrund des Entschlusses, dem göttlichen Gesetz zu gehorchen, in dem Naturtrieb läge, vermittelst dessen wir gegen Elend nothwendig abgeneigt seyn müssen. Dies folgt schon aus den vorgetragenen Bemer-

kungen über einige Merkmale der christlichen Tugend. Und wie könnte Liebe gegen Gott die erste christliche Tugend seyn, wenn die Entstehung der christlichen Tugend vorzüglich oder allein aus sinnlicher Furcht hervorgehen sollte? So wahr aber dieß ist; so gewiß ist es, daß man daraus nicht schließen darf, die Vorstellung von den künftigen Strafen dürfe nicht auch vermittelst der Furcht mitwirken zu Entstehung der Tugend. Sie kann dazu, der Aechtheit der Besserung unbeschadet, auch vermittelst der Furcht in doppelter Hinsicht mitwirken:

a) Insofern sie vermittelst der Furcht sehr viel dazu beytragen kann, den Anfang der moralischen Besserung (oder: die Sinnesänderung) vorzubereiten. Die Furcht vor dem schauervollen Elend der Lasterhaften in der künftigen Welt ist in vielen Fällen das kräftigste und ein nothwendiges Mittel, das Fortschreiten des Lasterhaften auf dem Weg der Lasterhaftigkeit zu hemmen, und dadurch noch größere Schwächung seines moralischen Gefühls zu verhindern. Freylich ist in diesem Fall der Grund seines Stillstandes noch nicht ein edler; aber muß denn nicht erst eine edle Gesinnung bewirkt werden, ehe er aus edlen Beweggründen handeln kann? Ist nicht in Rücksicht auf Vorbereitung zur Besserung schon etwas gewonnen, wenn der Lasterhafte bewogen wird, einen Stillstand auf seinem Weg zu machen? Ueberdieß kann Furcht vor den göttlichen Strafen in der künftigen Welt sehr viel beytragen, das moralische Gefühl, (die Stimme des Gewissens,) zu wecken, und den Menschen in eine solche Stimmung zu setzen, in welcher er

erst für solche Vorstellungen empfänglich, solcher Gefühle fähig ist, die zunächst wahre Besserung bewirken. Durch die Furcht vor der Drohung eines schauervollen Elends im künftigen Leben kann das große Hinderniß weggeräumt werden, das bey Leichtsinnigen ihre leichtsinnige Denkart und sinnliche Vergnügungen und Zerstreuungen einem ernsthaften Nachdenken über ihren moralischen Zustand in den Weg stellen; und ist dieses Hinderniß weggeräumt, dann erst ist der Mensch fähig, durch ächtmoralische Bestimmungsgründe gelenkt zu werden.

Ueberdieß wird selbst bey dieser Vorbereitung zur Besserung die Furcht vor göttlichen Strafen in der künftigen Welt, bey einer richtigen Vorstellung von Gott, nicht blos sinnlich wirken, — nicht würken, ohne begleitet zu seyn von der Ueberzeugung, daß Lasterhaftigkeit an sich selbst strafwürdig sey.

Denn es ist die Rede von göttlichen Strafen, nicht von Elend überhaupt, — von einem Schicksal, das Lasterhafte nach dem Urtheile des heiligsten und gerechtesten Richters treffen soll. Lasterhaftigkeit muß also an sich selbst verabscheuungswürdig und strafwürdig seyn.

Also kann sich kein Mensch bey einer richtigen Vorstellung von Gott, diese Strafen vergegenwärtigen, und als göttliche Strafen denken, ohne daran zu denken, daß seine Gesinnung an sich selbst strafbar sey.

b) Bey der schon angefangenen Sinnesänderung, kann die Furcht vor den künftigen Strafen, der Aechtheit der Sinnesänderung unbeschadet, dazu dienen, das Hinderniß wegzuräumen oder zu schwächen,

welches der mächtige Reiz der Sinnlichkeit und die Abneigung vor schweren Aufopferungen einem festen Entschluß zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz und dem Anfang der Ausführung desselben in den Weg legt. Wenn der Mensch wirklich das Strafwürdige seiner bisherigen Gesinnung anerkennt, und eben durch dieses Gefühl, also auch durch ein lebendiges Gefühl von der Heiligkeit des göttlichen Gesetzes bestimmt, den Entschluß faßt diesem zu gehorchen; so ist es ein solcher Entschluß, der aus einer ächtmoralischen Quelle fließt. Aber kann nicht daraus auch der Entschluß hervorgehen, die schreckende Vorstellung von den künftigen Strafen als Hülfsmittel zu gebrauchen, seinen Entschluß zu befestigen, die demselben widerstreitenden sinnlichen Reizungen und die Abneigung gegen Aufopferungen zu besiegen? Und wenn er in dieser Absicht eine furchterregende Vorstellung von den künftigen Strafen bey sich erweckt, also in einer reinmoralischen Absicht; warum sollte der Gebrauch dieses Mittels in irgend einer Hinsicht nachtheilig seyn für den Anfang einer ächten Besserung? Ein socher Gebrauch hat selbst einen moralischen Werth, weil er aus wirklicher Achtung fürs göttliche Gesetz hervorgeht. Aber der Mensch, der auf dem Weg der Besserung begriffen ist, bedarf auch eines starken Gegengewichts gegen die bey ihm noch sehr starken Reizungen der Sinnlichkeit und gegen Abneigung wider die vielfachen und schweren Aufopferungen, die der Gehorsam gegen das göttliche Gesetz fordert. Und wie könnte die Wirksamkeit der Furcht vor den Strafen in der künftigen Welt, bey einem großen Theil der Menschen, durch irgend

etwas anderes ganz ersezt werden? Man könnte vielleicht einwenden, die Hoffnung der künftigen Seligkeit möchte hinlänglich seyn zu einem solchen Gegengewicht. Allein dabey wird vorausgesezt, daß bey den Menschen, von denen hier die Frage ist, die Achtung für das Gute schon in einem solchen Grad vorhanden sey, daß die Hoffnung der Glückseligkeit, die das Evangelium wahren Christen zusichert, bereits einen hinlänglich starken, einen so starken Einfluß auf ihr Gemüth habe, daß dadurch die Mitwürkung der Triebfeder der Furcht überflüssig gemacht werde. Aber das möchte wohl bey einem grossen Theil derer, von denen hier die Rede ist, nicht der Fall seyn. Es ist also nicht überflüssig, daß in diesem Zustand, wenigstens bey einem grossen Theil, noch die Furcht vor der künftigen Strafe hinzukomme und mitwirke, um jenes Hinderniß ganz wegzuräumen, das der Festigkeit des Entschlusses zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz noch im Weg steht. Eben diese Vorstellung wird aber auch beytragen, den Abscheu gegen das Böse zu verstärken. Denn je grösser die Strafen sind, desto grösser muß auch nach Gottes Urtheil die Verabscheuungswürdigkeit der Gesinnung und Handlungsart seyn, die solche Strafen zur Folge hat. Auch Jesus und die Apostel haben ohne Zweifel auch in der Absicht an die künftigen göttlichen Strafen erinnert, um bey noch Ungebesserten die Stimme des Gewissens zu wecken, oder bey solchen, die auf dem Weg der Besserung waren, dazu beyzutragen, daß sie um so leichter einen ganz festen Entschluß zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz fassen konnten. Wenigstens

ist es gewiß, daß Jesus nicht selten auch vor einer gemischten Gesellschaft jene Lehre vortrug, z. B. Luc. 16, 19. ff. 12, 15. ff. 46. f. 13, 25. ff. vgl. auch Apg. 24, 25. — 17, 31. 30. Es muß nun noch

2) gezeigt werden, inwiefern die Vorstellung der künftigen Strafen auch bey Gebesserten vermittelst der Furcht wirken dürfe.

α) Sie kann bey ihnen auf eine solche Art beytragen zur Befolgung der göttlichen Gebote, die keineswegs nachtheilig ist für ihre gute Gesinnung, die keineswegs Abbruch thut der Achtung für das göttliche Gesetz, der Ehrfurcht und Liebe gegen Gott. Denn sie kann von ihnen blos als Gegengewicht gebraucht werden gegen starke sinnliche Reizungen oder gegen die Furcht vor schreckenden Uebeln; und blos deßwegen gebraucht werden, weil sie aus Achtung für Gott und das göttliche Gesetz einen Gott wohlgefälligen Vorsatz ausführen wollen, bey entgegenstrebenden sinnlichen Reizungen, weil sie die Hindernisse wegräumen wollen, die sich ihrer, aus einer edlen Quelle hervorgegangenen, Entschließung in den Weg stellen. Es ist Aeusserung einer an sich guten Gesinnung, wenn man die Furcht erregende Vorstellung vom Elend der künftigen Welt absichtlich bey sich erweckt, um gewiße Hindernisse für die Ausführung dessen, was das göttliche Gesetz fordert, und was wir aus Achtung für Gott zu thun entschlossen sind, wegzuräumen. Die Vorstellung der künftigen Strafen kann also bey Gebesserten so wirken, daß sie einer edlen Gesinnung keinen Abbruch thut. Und

β) Gebesserte können auch in solche Fälle kommen,

wo der Gebrauch auch dieses Mittels nicht überflüßig ist. Auch sie haben noch mit bösen Neigungen, mit unedlen Begierden und Gefühlen zu kämpfen; sind nicht so vollkommen, daß sie nicht in manchen Fällen zur Unterstützung der Würksamkeit der edelsten Triebfedern ein Hülfsmittel gegen Hindernisse nöthig haben, um das bewürken zu können, was sie aus Ehrfurcht und Liebe gegen Gott ꝛc. bewürken wollen. *) Und es läßt sich nicht behaupten, ist auch der Erfahrung nicht gemäß, daß in allen Fällen dieser Art die Hoffnung der künftigen Seligkeit allein vollkommen hinlänglich sey zur Erreichung des moralischen Zwecks. Nicht in allen Fällen wird sie die Mitwirkung der Furcht entbehrlich machen. Ueberhaupt ist es ein durch Erfahrung bestätigter Satz, daß eben dieselbe Triebfeder, eben derselbe Beweggrund bey denselben Menschen nicht immer dieselbe Wirkung hat, daß eine Triebfeder, die oft sehr kräftig ist, in andern Fällen nicht stark genug ist, daß es nicht selten Fälle gibt, wo die vereinigte Wirkung mehrerer Gründe, mehrerer Vorstellungen und Gefühle erfordert wird, wenn selbst der Gebesserte hinlänglich gestärkt werden soll zu Erfüllung seiner Pflicht, zur Besiegung irgend einer, der Pflichterfüllung entgegenwürkenden, Neigung oder Abneigung. Aus der zweyten Bemerkung verbunden mit der ersten, ergibt sich, daß auch Gebesserte von der Lehre von den künftigen Strafen absichtlich einen solchen Gebrauch machen dürfen, daß die Vorstellung davon auch vermittelst der Empfindung von Furcht beyträgt, (nicht zur eigentlichen Bestimmung des Willens, aber doch,)

*) vgl. Storrs Anm. g) zu Hebr. 12, 28.

zur Wegräumung von Hindernissen, die der Festigkeit des Wollens oder der Ausführung guter Vorsätze im Weg stehen. Und wenn der Fall eintritt, daß sie dieses Hülfsmittels bedürfen, so sollen sie auch Gebrauch davon machen. Also sollen sie im Allgemeinen die Regel befolgen, oft in ruhigen Stunden auch die Vorstellung der künftigen Strafen sich zu vergegenwärtigen, damit sie dann, wenn der Fall eines moralischen Bedürfnisses eintritt, leicht einen Gebrauch davon machen können, der diesem Bedürfniß angemessen ist. Hieraus erklärt sich auch, warum Jesus und die Apostel auch Gebesserte zuweilen an die künftigen Strafen erinnerten, warum sie, auch wenn sie es mit Gebesserten zu thun hatten, ihre moralische Belehrungen zuweilen mit der Aussicht auf jene Strafen in Verbindung sezten. Es war z. B. Petrus, dem Jesus Matth. 18, 23. ff. zunächst jene Parabel vorlegte, durch die er die Belehrung anschaulich machen wollte, daß Gott alle, die ihren Mitmenschen nicht von ganzem Herzen ihre Beleidigungen vergeben, in der künftigen Welt aufs strengste behandeln werde. Es waren Schüler und Freunde Jesu, denen er sagt, was wir Matth. 10, 28. Luc. 12, 4. ff. lesen. (Jesus nennt sie selbst bey Lukas seine Freunde.) Jesus hatte wohl dabey nicht die Absicht das zu bewirken, daß die Erinnerung an die künftigen Strafen nur auf eine reinmoralische Art bey ihnen wirke; er wollte zugleich ein Gefühl von Furcht vor dem höchsten Richter erregen, das sie entgegensetzen sollen der Furcht vor mächtigen Verfolgern des Christenthums, von denen sie mit einem gewaltsamen Tod bedroht würden. vgl. auch Marc. 9, 43. ff.

In ähnlicher Absicht erinnert Paulus im Brief an die Ebräer öfters an die künftige Strafen; (Hebr. 10, 27. f. 3, 2. f.) besonders zeigt 12, 28. f., daß er allerdings auch die Absicht hatte, ein Gefühl der Furcht bey seinen Lesern zu erregen, die in Gefahr waren, durch Furcht vor den Verfolgungen der Juden sich zum Abfall vom Christenthum verleiten zu lassen. Die ἐυλαβεια ist wohl wirklich Furcht; denn er sezt hinzu: Auch unser Gott ist ein verzehrendes Feuer. *) Der Glaube an die Lehre vom künftigen Zustand schließt endlich

IV) noch in sich, die Lehre von einem künftigen allgemeinen und feyerlichen Gericht. Inwiefern auch diese Lehre moralischwichtig sey, zeigen wir kurz. Jesus selbst und die Apostel verbinden auch mit dieser Lehre zuweilen moralische Belehrungen. Die vorzüglichsten Beweggründe, die diese Lehre enthält, sind im Grunde keine andere, als einige von denjenigen, die im Vorhergehenden in der Lehre von Gott und Christo und dem künftigen Leben nach dem Tode enthalten sind. Es liegt in dieser Lehre die Idee von einem allwissenden und gerechten Richter überhaupt, von einer künftigen Vergeltung, einem künftigen Zustand des Wohlseyns und Elends, endlich die Lehre, daß Christus Herr und Richter sey, also auch die Lehre von Jesu göttlicher Hoheit. Insofern sind die, in der Lehre von einem künftigen allgemeinen

*) In Hinsicht auf den besprochenen Gegenstand verdient eine Predigt Storrs im 2n Bd. seiner Sonntagspredigten S. 343. ff. verglichen zu werden über die Furcht vor Gottes Worten.

Gericht enthaltenen Beweggründe nicht verschieden von einigen der vorher angeführten. Es fragt sich also nur noch: Enthält die Lehre von dem künftigen allgemeinen feyerlichen Gericht auch etwas Eigenes, das zur Förderung des moralischen Zwecks beytragen kann? Allerdings ist das Eigene, das sie enthält, schon insofern für jenen Zweck zuträglich, insofern die Lebhaftigkeit und Würksamkeit der Idee einer künftigen Vergeltung dadurch verstärkt wird. Aber auch an sich kann dieses Eigene zum praktischen Gebrauch dienen. Es liegt nämlich in dieser Lehre vorzüglich das Eigene:

1) Der Gedanke: die Wahrheit der Lehre Jesu und seine göttliche Hoheit wird in einem gewißen Zeitpunkt ins hellste Licht (2 Theß. 1, 10.) gesezt werden; — dieser Gedanke kann dazu beytragen, Christen zu stärken zu einem standhaften und freymüthigen christlichen Religionsbekenntniß, sie zu stärken zu Ueberwindung der Furcht vor dem nachtheiligen Urtheile anderer. Wichtig ist in dieser Hinsicht die Ueberzeugung: Es wird eine Zeit kommen, wo meine Ueberzeugung öffentlich gerechtfertigt wird.

2) Die Idee: das vortheilhafte Urtheil Gottes und Jesu über seine Verehrer, aber auch das nachtheilige Urtheil Gottes und Jesu über beharrlich ungläubige und böse Menschen, wird einst öffentlich bekannt gemacht werden, auf eine Art, die wir freylich im Voraus nicht bestimmen können; — dieser Gedanke kann uns

a) stärken zum Widerstand gegen solche Versuchungen zum Bösen, die von fehlerhafter Ehrbegierde her-

rühren, und zugleich uns erleichtern ein geduldiges Ertragen unbilliger Urtheile, die wir zu erdulden haben wegen Anhänglichkeit an Gottes und Christi Sache. In dieser Hinsicht erinnert (Matth. 10, 32. ff.) Jesus selbst daran. In Beziehung auf nachtheilige Urtheile anderer erinnert auch Paulus 1 Cor. 4, 3. 5. an das künftige Gericht.

b) Derselbe Gedanke: einst wird der allwissende Richter meinen Werth oder Unwerth bekannt machen, kann auch beytragen, uns die Bekämpfung des Stolzes zu erleichtern, der uns verleitet, uns einen zu grossen, andern einen zu kleinen Werth beyzulegen, und über sie unbillig zu urtheilen. Auch von dieser Seite betrachtet Paulus die Lehre von dem künftigen Gericht 1 Cor. 4, 3. 5, aber auch Röm. 14, 10. 12.

Es kann nun noch gefragt werden, ob und wiefern auch Rücksicht auf die wohlthätigen Folgen, die eine Gott wohlgefällige Gesinnung und Handlungsart, im gegenwärtigen Leben hat, Einfluß haben dürfe auf unser Handeln und Wollen? Daß die blos natürliche Neigung zum Wohlseyn keineswegs höchster Bestimmungsgrund seyn dürfe, ist bekannt. Aber mit Recht kann man denn doch fragen, inwiefern auch der Gedanke an die wohlthätigen Folgen, die der Gehorsam gegen die Gebote Gottes und Jesu in diesem Leben hat, auf unser Wollen und Handeln Einfluß haben dürfe.

Auch die christliche Lehre erinnert daran, daß christliche Tugend auch in Rücksicht auf das gegenwärtige Leben wohlthätige Folgen habe. Die Frage theilt sich von selbst in zwey Fragen; die erste be-

zieht sich auf geistiges Gutes und Wohlseyn, das Folge der Tugend ist; die zweyte ist: darf auch Rücksicht auf äußeres Wohlseyn Einfluß haben auf unser Wollen und Handeln?

I) die erste Frage darf ohne Bedenken bejaht werden, unter der angegebenen Einschränkung: Rücksicht auf das geistige Gute und Wohlseyn, das mit der christlichen Tugend zusammenhängt, darf allerdings Einfluß haben auf unser pflichtmäßiges Handeln. Jesus selbst verbindet die Erwähnung dieses geistigen Wohlseyns mit der Aufforderung, seine Lehre zu befolgen, z. B. Matth. 11, 29.

Dieß läßt sich aber auch aus der Natur der Sache ableiten. Bey solchen, die durchs Christenthum gebessert sind, muß der Gedanke an wohlthätige Folgen der Tugend, die sie schon durch eigene Erfahrung kennen, oft auch ohne ihre absichtliche Mitwürkung Einfluß haben auf ihr Handlen. Aber sie dürfen auch, und sollen, soweit es nöthig ist, absichtlich jenen Gedanken wecken und beleben, um sich zur Erfüllung ihrer Pflichten zu stärken.

1) Das geistige Gute, das wahren Christen als solchen schon hier zu Theil wird, ist an sich etwas, dessen Erhaltung Gegenstand ihres ernstlichen Strebens seyn soll. Denn es ist, nach Jesu und der Apostel Aussprüchen und der Erfahrung, nichts anders als Wachsthum im Guten, Fortschreiten in der Heiligung, und in der Erkenntniß der Wahrheit (christlichreligiösen Erkenntniß), die Ruhe des Herzens, (der innere Friede — εἰρηνη) und das edle Vergnügen, das einestheils aus der Freyheit von der Herrschaft sündlicher

Neigungen und der herrschenden Liebe Gottes und des Nächsten, und anderntheils aus der (Röm. 5, 1. f.) Versicherung von der Begnadigung und aus der Hoffnung der künftigen Seligkeit hervorgeht. Wenn aber diese Güter unseres Strebens würdig sind; so darf und soll Rücksicht darauf auch einen wirksamen Einfluß auf unser Wollen und Handeln haben.

2) Das geistige Gute und Wohlseyn, das mit der christlichen Tugend zusammenhängt, ist von mehr als einer Seite abhängig von gewißen Veranstaltungen und Wirkungen Gottes; es muß als Folge göttlicher Wohlthaten betrachtet werden. Man vergleiche z. B. Eph. 2, 1. ff. 1, 3. ff. Röm. 8, 2. 5, 1 ff. 14, 17. Gal. 4, 6. ꝛc. Wir haben (dieß ist in diesen Stellen enthalten,) nicht nur den Anfang unserer Besserung, sondern auch das Fortschreiten darin, wir haben die Kraft zur Vollbringung des Guten, einem besondern Beystand Gottes zu danken; wir haben es auch insofern Gott zu danken, insofern Jesu Lehre dazu beyträgt, deren Kenntniß er auch uns möglich machte: Wir haben die Versicherung von der Begnadigung und die Hoffnung der ewigen Seligkeit und die daraus hervorgehende Ruhe und Heiterkeit des Gemüths der Lehre Jesu, also einer besonderen Veranstaltung Gottes, und dem Tod Jesu zu verdanken. Werden aber diese Güter von dieser Seite betrachtet, so erregt der Gedanke daran Gefühle von Dankbarkeit gegen Gott und Jesum; und vermittelst dieser Gefühle soll jener Gedanke zu Gott wohlgefälligem Handeln beytragen.

3) Betrachtet man endlich jenes geistige Wohl-

seyn an sich selbst, so darf, (und soll, wenn und soweit es nöthig ist,) der Gedanke daran als ein Gegengewicht gegen Reizungen der Sinnlichkeit, und als ein Beruhigungs- und Stärkungsmittel bey äusseren Leiden vgl. 2 Cor. 4, 16. Röm. 5, 3. Hebr. 12, 10. f. Jac. 1, 2. f. 1 Petr. 1, 6. f. gebraucht werden; denn dadurch wird der Haupttriebfeder kein Abbruch gethan. Das geistige Wohlseyn, das Folge der christlichen Tugend ist, steht in der nächsten Verwandtschaft mit der künftigen Seligkeit, ist Anfang davon; und der Gedanke an dasselbe kann zu nichts veranlassen, was mit dem göttlichen Gesetz im Widerspruch wäre; er kann keinen Einfluß äußern, der nicht voraussezt einen gewissen Grad von moralischer Güte. — Aber darf auch

II) der Rücksicht auf äußeres Wohlseyn Einfluß auf das Wollen und Handlen gestattet werden?

Allerdings sind äussere Güter und äusseres Wohlseyn an sich weit unedler, als geistige Güter und das innere geistige Wohlseyn. Jenes ist etwas Vergängliches, das sich nur auf das kurze Erdenleben beschränkt. Ueberdieß kommt die Neigung zu äusserem Wohlseyn in vielen Fällen in Streit mit Erfüllung unserer Pflichten; sie kann uns oft zu etwas Unmoralischem verleiten. Daher fordert die christliche Lehre, daß Neigung zu äusserem Wohlseyn streng beherrscht werde, und auf keinen Fall überwiegend sey, daß Neigung auch zu an sich nicht unerlaubten äußern Vortheilen und Vergnügungen stets von uns beherrscht und beschränkt werde. Folgt aber daraus, daß Rücksicht auf äusseres Wohlseyn überall keinen Einfluß auf das Handeln haben soll?

In einem folgenden Abschnitt (in der Lehre von den Pflichten gegen uns selbst) wird gezeigt werden, daß es eine erlaubte, ja pflichtmäßige Sorge für unser äußeres Wohlseyn und für die Mittel dazu gebe. Ist aber dieß; so folgt nothwendig, daß allerdings auch Rücksicht auf äußeres Wohlseyn Einfluß auf unser Handeln haben dürfe und solle. Inwiefern das Wünschen und der Genuß äusserer Güter erlaubt ist, insofern muß es auch erlaubt seyn, bey dem Handeln auf äussere Güter Rücksicht zu nehmen; und insofern es Pflicht ist, dafür zu sorgen, soll auch Rücksicht darauf Einfluß auf unser Handeln haben. Nur ist die Pflicht, für äußeres Wohlseyn zu sorgen, allen übrigen untergeordnet und dadurch beschränkt. Sie darf nicht nur mit andern nicht in Streit kommen, sondern äussere Güter müssen auch nur als Mittel angesehen und behandelt werden zu Erreichung edlerer Güter. Wenn in der christlichen Lehre, was ein seltener Fall ist, Beweggründe zum Handlen von unserem äußeren Zustand hergenommen werden; so lassen sie sich auf das so eben bemerkte zurückführen. (So lassen sie sich vollkommen mit jenen Stellen in Uebereinstimmung bringen, in welchen Jesus fordert, daß Neigung zum sinnlichen Guten nicht überwiegend seyn soll, daß wir vielmehr in vielen Fällen ihr nicht folgen, und sogar an sich unschuldige Begierden in manchen Fällen nicht befriedigen dürfen. Aus dem leztern folgt auch, wir sollen in keinem Fall sinnliche Begierden absichtlich erregen und unterhalten, um den sinnlichen Trieb zum Wohlseyn mitwirken zu lassen zum Handeln. Denn thun wir dieß, so tragen wir immer bey, daß die Neigung dazu unterhalten und verstärkt werde.)

Die christliche Lehre enthält ferner auch gewiße Zusagen, die sich auf unsern äußern Zustand in diesem Leben beziehen; nämlich die Zusage, daß Gott für seine Verehrer auch in dieser Rücksicht väterlich sorge, daß auch ihre irrdische Bedürfnisse Gegenstand seiner Aufmerksamkeit und Fürsorge seyen, und daß er auch das Unangenehmste zu ihrem wahren Besten lenke. vgl. Matth. 6, 26. ff. 10, 29. ff. 1 Petr. 5, 7. Ebr. 13, 5. ff. Röm. 8, 28. Der Glaube an diese Verheissungen soll die Wirkung haben, wahre Christen zu bewahren vor ängstlichen Sorgen, vor Unzufriedenheit über ihre äußere Lage, vor Niedergeschlagenheit und Muthlosigkeit bey äusseren Leiden und Gefahren, also vor solchen Gemüthsstimmungen, die an sich schon fehlerhaft, aber zugleich auch für pflichtmäßige Thätigkeit mehr oder weniger hinderlich sind. Augenscheinlich beziehen sich auf diesen Zweck die Versicherungen Matth. 6, 25. ff. Ebr. 13, 5. f., besonders auch die für Jesu erste Schüler zunächst bestimmte Versicherung Marc. 10, 30. (Matth. 19, 29.). Keineswegs aber kann der Sinn dieser Stelle der seyn, den ein gewisser Schriftsteller darin fand, man soll gewisser äusserer (zeitlicher) Vortheile halber ein standhafter Bekenner des Evangelii seyn. Dieß würde mit andern Stellen im Widerspruch stehen; und was nöthigt uns denn, diesen Sinn hineinzulegen? Jesus wollte dadurch bey seinen Schülern gewissen, für ihre pflichtmäßige Thätigkeit nachtheiligen Gemüthsstimmungen begegnen; nicht einen eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens angeben.

In dem bisher entwickelten Begriff der christlichen

Tugend ist auch das Eigenthümliche derselben enthalten; es ist enthalten in dem Merkmahl: Der Glaube an Jesum liegt dabey zum Grund. In diesem Merkmahl liegen folgende Bestimmungen. Die christliche Tugend dehnt sich aus auf alle (für Christen überhaupt gültige, oder [in dem oben bestimmten Sinn] allgemeingültige) folglich auch die eigenthümlichen Gebote, die Jesu Lehre enthält, oder die daraus richtig gefolgert werden können. Bey der christlichen Tugend werden auch die eigenthümlichen christlichen Besserungsmittel, und diejenigen Besserungsmittel, die auch die Vernunftmoral empfiehlt, auf eine solche Art gebraucht, auf welche auch das Eigenthümliche der christlichen Lehre Einfluß hat. Endlich wirken dabey zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz auch die eigenthümlichen Verpflichtungsgründe und Aufmunterungsgründe mit, die in den eigenthümlichen Belehrungen des Christenthums und in der Geschichte Jesu liegen. Eine nothwendige Folge davon ist, daß sich die christliche Tugend durch einen höhern Grad von Willigkeit und Muth bey Befolgung der göttlichen Gebote unterscheidet. Alle bisherige Bemerkungen bezogen sich auf die Beschaffenheit der christlichen Tugend.

Noch etwas über ihre Grade und ihren Werth.

Sie hat mancherley Grade. Sie ist um so vollkommener, je größer die Lauterkeit, Willigkeit und Standhaftigkeit ist. Eben darum stehen auch ihre Grade im Verhältniß mit der größern oder geringern Vollkommenheit der Erkenntniß. — Daß es überhaupt Grade der christlichen Tugend gebe, läßt sich auch aus dem neuen Testament erweisen. Denn

1) wird von vollkommeneren und unvollkommeneren Christen gesprochen; 1 Cor. 3, 1. ff. (vgl. 2, 6.) Gal. 6, 1. (wo πνευματικος ein solcher ist, der Fortschritte in der christlichen Erkenntniß und Tugend gemacht hat, darin vollkommener, als andere, ist.)

2) Dieß wird bestätigt durch die Stellen, in welchen vorausgesezt oder gefordert wird, die Christen sollen zunehmen in der christlichen Vollkommenheit; Col. 1, 9. ff. Phil. 1, 9. f. 1 Theff. 4, 1. Eph. 4, 15. Wornach bestimmen sich nun die verschiedenen Grade der christlichen Tugend? Ihre Vollkommenheit ist um so größer, je größer die Lauterkeit ist. Diese ist um so größer, je vollkommener die Absichten unsers Handelns mit Gottes Willen übereinstimmen, je weniger an sich fehlerhafte Gefühle und Begierden Antheil an unserem Handeln haben, und je mehr nichtfehlerhafte sinnliche Triebfedern bey ihrer Wirksamkeit untergeordnet werden den religiösmoralischen Triebfedern.

Die Willigkeit ist um so größer, je mehrere oder größere Hindernisse man bey dem Gehorsam gegen das göttliche Gesetz zu überwinden, je mehr man dabey aufzuopfern entschlossen ist, und je weniger man, auch bey einem starken Widerstreben sinnlicher Begierden zögert, einen solchen Entschluß zu fassen. Ein großes Beyspiel davon findet man in Jesu Geschichte, Matth. 26, 39. 42.: Man vergleiche auch eine Aeußerung Pauli Apg. 20, 23. 24. und Phil. 2, 17.

Die (vgl. 1 Cor. 15, 58. Eph. 6, 10. f. 2c.) Standhaftigkeit ist um so größer, je anhaltender auch bey großen Schwierigkeiten, mit denen man zu kämpfen hat, das Wollen und Vollbringen des Guten ist,

je beharrlicher auch die größten Hindernisse wirklich überwunden werden, je entschlossener man auch die lockendsten Vortheile verschmäht, auch die abschreckendsten Nachtheile nicht achtet, auch den furchtbarsten Gefahren entgegengeht. Eben daraus folgt auch, daß die Grade der christlichen Tugend in einem gewißen Verhältniß stehen mit der größern und geringern Erkenntniß theils von dem, was das göttliche Gesetz fordert, theils von dem, was zur Erfüllung desselben verpflichtet und auffordert, was Antrieb dazu ist.

Die größere Vollkommenheit der christlichen Erkenntniß steht mit den so eben genannten Erfordernissen einer größeren Vollkommenheit der christlichen Tugend in gewißer Hinsicht in dem Verhältniß, in welchem die Wirkung zur Ursache steht, in anderer Hinsicht in dem Verhältniß der Ursache zur Wirkung. Nämlich

1) bey größerer Lauterkeit und Willigkeit, wird man gewiß auch um so ernstlicher streben nach einer möglichst richtigen, gewißen, und vollständigen Erkenntniß dessen, was das göttliche Gesetz fordert, und nach einer möglichst wirksamen Erkenntniß dessen, was uns zur Vollbringung des Guten stärken, oder behülflich seyn kann und soll, die Hindernisse, die uns dabey in den Weg kommen, wegzuräumen. Aber auch das ist eben so wahr: Je gewißer und wirksamer die Erkenntniß ist, desto größer wird auch die Willigkeit und Festigkeit seyn. Eine gewißere Erkenntniß von dem, was Pflicht ist, eine wirksamere Erkenntniß von dem, was Antrieb zur Befolgung der göttlichen Gebote ist, stärkt die Willigkeit und unterstützt die Fe-

stigkeit. — Da die christliche Tugend Grade hat; so folgt von selbst, daß Verschiedenheit in Absicht auf den Grad derselben, nicht blos bey verschiedenen Menschen, sondern auch bey demselben Menschen in verschiedenen Zeitpunkten statt findet, daß sie bey jedem zunehmen und abnehmen kann. Den höchsten Grad erreicht sie im jetzigen Zustand nicht, hat aber doch auch hier einen hohen Werth. Die christliche Tugend hat schon im jetzigen Zustand einen sehr hohen Werth, aber sie ist auch Bedingung des erst künftig erreichbaren höchsten Guts, das Christen zu hoffen haben. Sie hat, ihrer jetzigen Unvollkommenheit unerachtet, gleichwohl schon hier einen sehr hohen Werth. Sie hat einen solchen schon an sich betrachtet. Denn sie ist fortschreitende Annäherung zur vollkommenen Uebereinstimmung mit dem Willen des Heiligsten, zur Aehnlichkeit mit Gott und Christo. Daß aber dieß an sich einen hohen Werth habe, lehrt die Natur der Sache, und sezt das neue Testament in einigen Stellen voraus; z. B. Röm. 6, 22. Und wenn Jesus, Matth. 5, 45. das als Beweggrund zur allgemeinen Liebe anführt, daß man dann erst ähnlich werde dem himmlischen Vater; so sezt er offenbar das voraus, daß Verähnlichung mit Gott ein absolutes Gut sey. Die christliche Tugend hat aber auch

2) in Rücksicht auf Wohlseyn einen nicht geringen Werth, schon im jetzigen Leben; sie hat theils einen negativen, theils einen positiven, nicht unwichtigen, Einfluß auf Wohlseyn:

a) einen negativen. — Sie befreyt von den unangenehmen Gefühlen, die mit einer herrschenden laster-

haften Gesinnung zusammenhängen. Natürliche Folgen von dieser sind peinvolle Gewissensunruhe, ängstliche Furcht vor Gott, dem Tode und der Zukunft. — Die christliche Tugend vermindert zugleich das Leiden des Tugendhaften. Sie trägt dazu insofern bey, insofern sie zur Folge ein gutes Gewissen hat, und insofern sie Vertrauen auf Gott und eine mit demselben zusammenhängende Hoffnung einer seligen Zukunft in sich schließt.

b) Sie trägt aber positiv zum Wohlseyn im gegenwärtigen Leben bey. Sie ist Bedingung und Quelle der Beruhigung des Herzens, eines Friedens, der weit mehr werth ist als alles äußere Glück, des Friedens, von dem Jesus sagt, er wolle ihn seinen Schülern geben, Joh. 14,27. oder von dem Phil. 4,7. spricht; sie ist Bedingung und Quelle der edelsten geistigen Freuden, namentlich desjenigen Vergnügens, welches entspringt aus dem Bewußtseyn einer freundschaftlichen Verbindung mit Gott und Christo. Und sie trägt auch nicht wenig bey, schuldlose Vergnügungen, die vermittelst äußerer Eindrücke entstehen, zu veredeln und zu erhöhen; so wie im Gegentheil Vergnügungen des Lasterhaften oft durch Gewissensvorwürfe und ängstliche Furcht verbittert werden. Indessen ist freylich im gegenwärtigen Leben das innere (geistige) Wohlseyn des Tugendhaften immer nur unvollkommen, wie das äußere. Denn auch der Tugendhafte ist in jedem Fall vielen äußeren Leiden unterworfen, die durch die Tugend nicht abgewandt werden können; über dieß hat die Tugend in vielen Fällen selbst äußere Leiden zur Folge. Schon deßwegen aber ist auch das

innere Wohlseyn des Christlichtugendhaften in diesem Leben nur erst Anfang von geistigem Wohlseyn. Denn auch sein inneres Wohlseyn wird oft durch drükende äussere Leiden geschwächt. Dazu kommen manche innere Leiden, namentlich die mehr oder weniger schmerzhafte Erinnerung an viele und vielfache Pflichtversäumnisse und Pflichtverletzungen im vorigen Leben, und das mehr oder weniger schmerzhafte Gefühl von der Unvollkommenheit seiner wirklichen Tugend, von den sich noch bey ihm findenden moralischen Mängeln und Fehlern. Um so erfreulicher ist für den christlich Tugendhaften die Hoffnung, im künftigen Leben das höchste Gut wirklich zu erreichen, das hier nicht erreichbar ist. Die christliche Tugend ist der Weg, der dazu führt.

(Die philosophische Bestimmungen des Begriffs des höchsten Guts setze ich voraus. Die christliche wird in der Dogmatik vorgetragen.) Das höchste Gut ist der Zustand, in welchem der höchste Zweck der Christen erreicht wird; das ewig daurende vollkommene und selige Leben in dem himmlischen Reich Gottes und Christi. Die christliche Lehre bezeichnet das höchste Gut der Christen durch einzelne inhaltsreiche Ausdrücke, durch Theilnehmung am Reich Gottes, an der Herrlichkeit (Joh. 17, 24. 2 Tim. 2, 11. Röm. 8, 17. Offenb. 3, 21. rc.) Christi, Aehnlichkeit mit Christo (Röm. 8, 29. 1 Joh. 3, 2.) rc. Sie erwähnt auch einzelner Bestandtheile des höchsten Guts.

In den Bestimmungen, die diese Lehre angibt, liegt der Begriff von der möglichst größten, für Wesen von unserer Art erreichbaren, besonders morali-

schen, Vollkommenheit und einer damit verbundenen unaussprechlichgroßen und ewig daurenden Seligkeit. Einen vollständigen Begriff vom höchsten Gut konnten wir auf jeden Fall selbst von der Offenbarung nicht erwarten. Der Zustand, in welchem der Besitz des höchsten Guts besteht, wird wohl nicht nur dem Grad nach, sondern auch in manchen Hinsichten der Art nach von dem jetzigen Zustand wahrer Christen verschieden seyn, und vieles enthalten, was ausserhalb der Grenzen unsers gegenwärtigen Vorstellungskreises liegt, und wovon uns auch die Offenbarung keinen Begriff geben konnte. Durch die Armuth unserer jezigen Begriffe und Sprache kann das bey weitem nicht erschöpft werden, was in den vielumfassenden Ausdrücken: Theilnahme an der Herrlichkeit Christi, Erben Gottes und Miterben Christi seyn, Gott schauen, u. s. w., enthalten ist. Indeß ist für unsern jetzigen praktischen Gebrauch der Begriff hinreichend, den wir uns durch Hülfe der christlichen Lehre von dem höchsten Gut machen können. Die christliche Tugend ist nun der Weg, auf welchem Christen zu dem höchsten Gut gelangen. Dieß lehrt uns die heilige Schrift; und dieß läßt sich auch aus der Beschaffenheit des künftigen vollkommenen und seligen Lebens schließen, so weit wir dieses aus der Offenbarung kennen. Zum höchsten Gut gehört vollkommene Tugend, so weit sich der Begriff davon auf moralische Vollkommenheit bezieht. Sie besteht in einer durchgängigen Uebereinstimmung mit Gottes Willen, in Absicht auf alle Gefühle, Willensbestimmungen und Handlungen, bey welcher man alle seine Begierden vollkommen beherrscht,

und welche auch vollkommene Willigkeit, zur Befolgung des göttlichen Willens in allen Fällen ohne Ausnahme in sich schließt. Nun ist es aber unmöglich, daß irgend ein Mensch diesem Ziel sich nähere, der nicht aufrichtig, ernstlich und anhaltend strebt nach der Heiligkeit. Ebenso unmöglich ist es, ohne christliche Tugend der Seligkeit, die das Evangelium wahren Christen zusichert, — der Seligkeit der Bürger des himmlischen Reichs Gottes und Christi empfänglich zu seyn. Denn es ist eine solche Seligkeit, deren Quelle eine vollkommene Befriedigung des Triebs nach Heiligkeit, eine nähere Vereinigung mit Gott, Christo, und mit Gott und Christum liebenden Geistern, eine vollkommenere Wirksamkeit für die Zwecke Gottes und Christi, für das Beste des göttlichen Reichs, ist. Aber einer solchen Seligkeit zu geniessen, ist man nur bey der christlichen Tugend fähig. Die christliche Tugend ist also Bedingung der Erreichung des höchsten Guts. — Bey allen, die Fähigkeit und Gelegenheit haben, im gegenwärtigen Leben das Christenthum hinlänglich kennen zu lernen, also zur christlichen Tugend zu gelangen, muß christliche Tugend im gegenwärtigen Leben, dem Anfang nach wenigstens, vorhanden seyn, wenn sie jenes erhabene Ziel erreichen wollen. Was aber solche Menschen betrifft, die, ohne eigene Schuld, in diesem Leben nicht zu einer hinlänglichen Kenntniß des Christenthums, und daher auch nicht zur christlichen Tugend kommen können, aber gewissenhaft sind; so darf man hoffen, Gott werde sie nach dem Tod in eine solche Lage setzen, in welcher es für sie möglich ist, zu dieser Tugend zu gelangen.

Cap. 2.

Von den pflichtmäßigen Gesinnungen eines Christen und den damit zusammenhängenden Handlungsarten.

Ehe wir diese einzeln untersuchen, einige vorläufige Fragen:

Die erste Frage betrifft den Begriff von pflichtmäßigen Gesinnungen und Handlungsarten. Die zweyte, die Collision der Pflichten untereinander, die dritte, die Eintheilung der Pflichten. Die Tugend, von welcher das erste Cap. handelt, ist ihrer Form nach nur Eine, insofern von dem Entschluß oder ernstlichen Willen die Rede ist, das göttliche Gesetz zur höchsten Regel und zum obersten Bestimmungsgrund des Handelns zu machen. Aber in anderer Hinsicht gibt es mehrere Tugenden, wenn und sofern man nämlich die Tugend in Beziehung auf verschiedene Gegenstände betrachtet, sie sich in Anwendung auf verschiedene besondere Gebote des göttlichen Gesetzes denkt. Die christliche Tugend und die Tugend überhaupt begreift in dieser Beziehung mehrere verschiedene, aber in Hinsicht auf ihr Princip verbundene, pflichtmäßige Gesinnungen in sich.

A) In Beziehung auf den Begriff von einer pflichtmäßigen Gesinnung aber ist folgendes zu bemerken: der Begriff von Gesinnung überhaupt bezieht sich einestheils auf Gefühle, anderntheils auf Akte des Willens, auf ein inneres Bestreben. Insofern Gesinnung sich aufs Gefühlsvermögen bezieht, ist sie eine Fertigkeit, mit der Vorstellung von einem gewißen

Gegenstand eine gewiße Art oder gewiße Arten von Gefühlen zu verbinden. Insofern sie sich auf den Willen bezieht, schließt sie in sich ein fortdaurendes würksames Bestreben, unsere innere und äußere Handlungen mit jenen Gefühlen in Uebereinstimmung zu bringen, die man mit der Vorstellung von einem Gegenstand verbindet. Z. B. die Gesinnung von Abneigung oder Zuneigung gegen einen Menschen schließt nicht blos vorübergehende Gefühle dieser Art, sondern eine Fertigkeit in sich, dieses Gefühl zu verbinden mit der Vorstellung von diesem einzelnen Menschen. Aber sie ist zugleich auch ein habituelles Streben, auf eine solche Art zu handeln, (innerlich und äusserlich,) die jenem Gefühl angemessen ist. Daraus ergibt sich von selbst, was zu einer pflichtmäßigen Gesinnung im Allgemeinen gehöre. Es gehört dazu

1) eine Fertigkeit, mit der Vorstellung von einem Gegenstand die Gefühle zu verbinden, die damit verbunden werden sollen;

2) ein anhaltendes würksames Streben, mit solchen Gefühlen das innere und äußere Handeln in möglichste Uebereinstimmung zu bringen. Z. B. die Gesinnung von pflichtmäßiger Achtung gegen einen andern schließt unstreitig in sich, nicht blos einzelne, in seltenen Fällen sich regende Gefühle von Achtung, sondern auch eine Fertigkeit, mit dem Gedanken an ihn ein Gefühl von Achtung zu verbinden; aber auch zugleich eine wirksame Bereitwilligkeit, sich diesem Gefühl gemäß gegen ihn zu betragen (in innern und äußern Handlungen).

Eine Gesinnung kann auch insofern pflichtmäßig

und Gegenstand eines Gebots seyn, insofern sie sich aufs Gefühlsvermögen bezieht. Allerdings erwachen manche Gefühle in uns ganz unwillkührlich; auch unser Gefühlsvermögen ist gewißen Naturgesetzen unterworfen. Aber auf der andern Seite hängen auch unsere Gefühle und Fertigkeiten in Hinsicht auf diese von mehr als einer Seite von unserer Freyheit ab; die Bildung unseres Gefühlsvermögens oder Vorbildung desselben ist zum Theil Werk der Freyheit, wie die intellektuelle Bildung. Es steht in unserer Gewalt, unsere Urtheile über die Gegenstände zu berichtigen, und dadurch die Gefühle gehörig zu richten, sie zu schwächen oder zu stärken, eine Fertigkeit in der Verbindung gewißer Gefühle mit gewißen Vorstellungen hervorzubringen, zu stärken, oder zu schwächen. Ist aber dieß, so kann eine Gesinnung allerdings auch insofern Gegenstand eines Gebots seyn, insofern sie sich auf Gefühle bezieht. Der Sinn eines solchen Gebots kann aber freylich nicht der seyn: Wir sollen in einem Augenblick die Fertigkeit bewürken, gewiße Gefühle mit der Vorstellung von einem gewißen Gegenstand zu verbinden, sondern: wir sollen auf der einen Seite alles thun, was in unserer Gewalt steht, um unserem Gefühlsvermögen eine Richtung zu geben, die seiner Bestimmung angemessen ist, auf der andern Seite allem dem möglichst entgegenwirken, was dieser Bildung unseres Gefühlvermögens irgend im Weg steht. Es hat wohl auch noch kein moralischguter Mensch daran gezweifelt, daß Gesinnung der Werthschätzung und des Wohlwollens gegen andere Menschen, daß vorzügliche Achtung und Liebe gegen sehr achtungs- und liebenswürdige Menschen eine pflichtmäßige Ge-

sinnung sey. Eine pflichtmäßige Gesinnung steht in sehr enger Verbindung mit innerem und äußerem pflichtmäßigem Handeln. Innere Handlungen sind solche durch unsern Freyheitsgebrauch hervorgebrachte Veränderungen, die in uns vorgehen, ohne Gegenstand einer äußern Wahrnehmung zu seyn: Aeußere Handlungen sind äusserlich wahrnehmbare Veränderungen, deren Grund in unserer Freyheit liegt. Durch beyde Arten von Handlungen, (auch durch innere,) äußert sich eine herrschende Gesinnung überhaupt, folglich auch eine pflichtmäßige Gesinnung. Denn jede äußere Handlung sezt eine innere voraus. Gesezt auch, das Aufeinanderfolgen der innern und äußern wäre so schnell, daß der Handelnde es nicht mit klarem Bewußtseyn bemerken könnte. Aber auch durch solche innere Handlungen, die im Inneren verschlossen bleiben, äußert sich die Gesinnung, also auch eine pflichtmäßige.

Die Handlungen, die Wirkungen einer pflichtmäßigen Gesinnung sind, haben das Eigene, daß sie, eine richtige Beurtheilung des Verhältnisses der Handlungen zum moralischen Gesez vorausgesezt, pflichtmäßig, und zugleich moralischgut sind. Pflichtmäßigkeit oder Gesezmäßigkeit einer Handlung bezieht sich auf die Materie der Handlung, auf das, was gethan wird. Ist dieses mit dem moralischen Gesez übereinstimmend, so heißt die Handlung eine gesezmäßige oder pflichtmäßige, z. B. eine Handlung der Gerechtigkeit, Wohlthätigkeit ꝛc. Aber die Handlungen des Tugendhaften sollen zugleich moralischgute seyn; und sie sind es, wenn und insofern die

pflichtmäßige Handlung aus der Quelle einer pflichtmäßigen Gesinnung hervorgeht. In diesem Fall sind auch die Bestimmungsgründe des Willens so beschaffen wie sie es seyn sollen. Im entgegengesezten Fall ist die Handlung moralischbös oder indifferent. Wenn nämlich die Quelle einer pflichtmäßigen Handlung, eine moralischböse, die Absicht moralischverwerflich ist, so ist die Handlung moralischböse. Wenn ein Richter einen Schuldigen verurtheilt, so ist dieß dem Aeußern (oder Materiellen) nach eine Handlung der Gerechtigkeit; aber als Handlung des Richters ist sie moralischbös, wenn er den Schuldigen nicht verurtheilte, um seine Pflicht zu erfüllen, sondern aus Haß und Rachbegierde es that. Eine Handlung der Wohlthätigkeit gegen eine dürftige Person ist der Materie nach gesetzmäßig, aber nichts weniger als moralischgut, sondern moralischschlimm, wenn sie aus einer moralischschlimmen Absicht oder Neigung hervorgeht. Und dieß kann oft der Fall seyn.

Wenn z. B. ein Wollüstling gegen eine dürftige Person des andern Geschlechts wohlthätig ist, um sie zu verführen, so ist diese Handlung moralisch in hohem Grad verwerflich. Oder wenn man wohlthätig in der Absicht ist, wie manche Pharisäer Matth. 6, 1. ff., aus eitler Ehrbegierde; so ist diese Wohlthätigkeit ihrer Quelle nach nichts weniger als moralischgute Handlungsart. Eben darauf bezieht sich auch, was Paulus 1 Cor. 13, 3. sagt. Eine pflichtmäßige Handlung kann zugleich moralisch bös seyn, und ist es, wenn sie aus einer bösen Quelle herfließt. Aber sie kann auch eine moralisch indifferente Handlung seyn;

wenigstens berechtigt nichts, dieß überhaupt zu läugnen. Wenn z. B. bloße natürliche Gutmüthigkeit, aber durchaus keine Rücksicht auf Pflicht, Bestimmungsgrund einer wohlthätigen Handlung ist, so ist sie nicht moralischschlimm, aber auch nicht gut, also indifferent. Die Quelle muß eine moralisch gute Gesinnung (oder Gemüthsstimmung) seyn, wenn die Handlung gut seyn soll.

B) Collision der Pflichten.

1) Worin besteht diese überhaupt?

2) Welche Regeln hat man dabey zu befolgen, in Absicht auf die subjektive Moralität? Nach welchen ist objektiv zu entscheiden, was man in Collisionsfällen thun solle?

a) Worin besteht Collision der Pflichten? Giebt es eine solche, oder ist sie nur scheinbar? Beym ersten Anblick möchte man geneigt seyn anzunehmen, es gebe überall keine Collision der Pflichten. Es ist doch nicht wohl denkbar, daß das moralische Gesetz mir gebiete, irgend etwas zugleich zu thun, und nicht zu thun; es ist aus demselben Grund nicht wohl denkbar, daß es zugleich die Handlung A und B fordere, wenn die leztere die erste ausschließt, und ihre Verrichtung unmöglich macht. So stünde ja das Gesetz in wirklichem Widerspruch mit sich selbst, wäre kein göttliches, vernünftiges, an sich selbst achtungswerthes Gesetz. Eine Collision der Pflichten scheint also nur eine erdichtete, oder scheinbare, zu seyn. Erdichtet ist sie in manchen Fällen wirklich. Neigungen, die einer Pflicht entgegen sind, verleiten oft die Menschen, sich zu überreden, daß die Pflicht, die ihnen wider-

streitet, mit einer andern in solchem Widerstreit stehe, daß sie lezterer nachstehen müße. Der Geizige z. B. sucht oft sich zu überreden, daß die Pflicht der Erhaltung seiner selbst und seiner Familie Wohlthätigkeit nicht erlaube. Aber es läßt sich auch eine scheinbare Collision denken. Scheinbar ist sie in allen den Fällen, in denen ohne Rücksicht auf das Interesse irgend einer Neigung bey ruhiger Ueberlegung Pflichten in einem solchen Streit mit einander zu seyn scheinen, daß die Erfüllung der einen, ohne Nichterfüllung, oder ohne Verlezung der andern, unmöglich zu seyn scheint. Indessen kann man diese scheinbare Collision in vielen Fällen auch eine wirkliche nennen, oder einen wahren Streit der Vorschriften, wenn man nämlich die Vorschriften, oder die eine von den Vorschriften, von welchen die Frage ist, sich nur in gewißer Unbestimmtheit, wie gewöhnlich, denkt. Es kann eine wirkliche Collision statt finden, wenn die Vorschrift nicht so gedacht und ausgedrückt wurde, daß in der Formel des Gebots zugleich alle Einschränkungen enthalten sind. Und dieß ist öfters der Fall. Die Vorschrift z. B.: Sorge für die Erhaltung des Lebens, ist unbestimmt; sie enthält nicht die einschränkenden Bestimmungen, aus denen sich zugleich ergiebt, in welchen Fällen diese Pflicht aufhöre, Pflicht zu seyn, und einer andern weichen müße. Es fragt sich also, welche Regeln man beym Handeln in Beziehung auf solche Collisionsfälle zu beobachten habe, die Collision seye scheinbar oder wirklich?

b) Zuerst einige Regeln für die subjektive Moralität bey einer Collision der Pflichten: dann

einige Regeln der objektiven Entscheidung, um zu beurtheilen, was an sich Pflicht sey, in Collisions-Fällen. Diese Regeln geben Anlaß zu einigen Bemerkungen über die Unvollständigkeit der Moral überhaupt in Beziehung auf die Frage von der Collision der Pflichten.

α) Für die subjektive Moralität gelten vorzüglich folgende Regeln:

1) Untersuche vor allem andern in jedem einzelnen Fall, ob nicht die Pflichten, die im Streit zu seyn scheinen, auf irgend eine Art vereinbar und erfüllbar seyen. Es kann in manchen Fällen scheinen, als ob zwey Pflichten collidirten, und doch findet sich bey näherer Betrachtung, daß sie beyde erfüllt werden können. Dieß ist z. B. der Fall, wenn die Erfüllung einer Pflicht nicht an eine gewiße Zeit gebunden ist, also verschoben werden kann. Man soll eine Berufsarbeit erfüllen, und eine Noth lindern helfen, bey der man nur jezt helfen kann. Muß die Berufsarbeit nicht gerade nothwendig in diesem Zeitpunkt erfüllt werden, kann sie verschoben werden, so ist der Streit gehoben. Zuweilen kann man ihn auch dadurch vollkommen heben, daß man irgend einem andern ohne Nachtheil für seine Pflicht und seine Rechte ein Geschäft überträgt, das er so gut als wir erfüllen kann.

2) Bestrebe dich, den Collisionen der Pflichten möglichst auszuweichen; weiche ihnen aus, wenn es physisch und moralisch möglich ist.

3) Bemühe dich, dein moralisches Gefühl zu schärfen, um dir eine Fertigkeit in einer richtigen moralischen Beurtheilung auch schwieriger Fälle zu ver-

schaffen. Man sieht leicht, daß die Befolgung dieser Regel auch ein richtiges Verhalten in Collisionsfällen in hohem Grad erleichtert.

Zu ihrer Befolgung aber wird theils eigenes Nachdenken, theils die Benutzung fremder Einsichten erfordert. Wer noch sehr ungeübt ist in moralischer Beurtheilung, lese solche Schriften, wo mehrere Gewissensfälle einsichtsvoll beurtheilt sind. Unter diesen zeichnen sich vorzüglich auch diejenigen Schriften von Spener aus, die sich auf Beurtheilung von Gewissensfällen beziehen, seine theologische Bedenken und consilia theologica. Denn Spener war einestheils in den Geist der christlichen Sittenlehre eingedrungen, und hatte anderntheils eine sehr reife und vielfach geübte moralische Beurtheilungskraft. Eben diese Art von Schriften kann man auch zu dem Zweck gebrauchen, sich im eigenen Nachdenken zu üben. Man darf nur die Aufgabe in solchen Schriften sich selbst zur Lösung vorlegen, und das Resultat seines eigenen Nachdenkens darüber mit dem in jener Schrift vorkommenden vergleichen. Sehr vielfache Veranlassung zu eigenem Nachdenken über moralische Fragen können wir aber auch in der Geschichte unsers eigenen äussern Lebens finden, — bey der Aufmerksamkeit auf Fälle, die in unserer oder der Erfahrung anderer vorkommen. Jemehr durch solche Uebungen das moralische Urtheilsvermögen gebildet, und das moralische Gefühl geschärft wird, desto weniger werden wir, auch ohne gelehrte Kenntniß von Regeln, Schwierigkeiten bey Beurtheilung von Collisionsfällen in unserer eigenen Erfahrung finden, wo wir selbst zu handeln haben.

4) die Regel zu beobachten: Ueberlege in jedem einzelnen Fall die Gründe für, und die Gegengründe bedachtsam und unpartheyisch; benutze in zweifelhaften Fällen auch die Einsichten anderer; bitte Gott um seine Leitung; und ziehe die Pflicht vor, die sich dir nach der möglichst sorgfältigen Ueberlegung durch überwiegende Gründe als die vorzüglichste darstellt. Indessen kann, obgleich sehr selten, der Fall eintreten, daß man auch nach einer sorgfältigen Ueberlegung am Ende doch nicht zum klaren Bewußtseyn von Uebergewicht der Gründe kommt; in einem solchen Fall gilt die Regel: folge deinem moralischen Gefühl. Und in Rücksicht auf sehr viele zweifelhafte Fälle ist wohl auch die Regel in Beziehung auf die Form des Handelns empfehlungswerth: thue gerade das, wovon du selbst am wenigsten Vortheil erwarten kannst: wobey doch die Beschränkung zu machen seyn möchte: Wenn der Vortheil, den du irgend einem andern durch die Handlung x verschaffen kannst, nicht unbedeutend ist in Vergleichung mit dem Nachtheil, den du dabey zu fürchten hast. Befolgt man diese Regel, so ist man am sichersten vor der Gefahr, sich durch eine eigennützige Triebfeder zu dem bestimmen zu lassen, was man nicht thun soll. So ist das Gute der Gesinnung gesichert.

β) Nun müssen aber auch einige objektive Entscheidungsregeln angegeben werden, ob es gleich für manche, wenn sie nur gewissenhaft sind, und eine geübte moralische Urtheilskraft besitzen, in vielen Fällen nicht nothwendig ist, Kenntniß davon zu haben. Bey einer Collision sind es entweder Pflichten von ver-

schiedener Art, die collidiren, oder eine Pflicht von ebenderselben Art, die man gegen verschiedene Gegenstände ausüben sollte, und nur gegen einen oder einige von diesen ausüben kann. Jede dieser Arten ist besonders zu betrachten.

1.) Bey Pflichten von verschiedener Art, von welchen dem Anschein nach nur Eine erfüllt werden kann, kommt es im Allgemeinen auf folgende Momente an:

Erstlich ist zu fragen, ob man nicht einen hinlänglichen Grund finde, die eine Pflicht für objektiv wichtiger, als die andere zu halten. Kann man keinen finden, so kommt es auf die größere oder geringere subjektive Verbindlichkeit an. Entscheidet auch dieß nicht, so ist Rücksicht zu nehmen auf den Zweck, der erreicht werden soll, auf das Verhältniß der Zwecke und das Verhältniß der Handlungen als Mittel zu den Zwecken.

1. Was den ersten Fall betrifft, so ist es im Allgemeinen richtig: die objektiv wichtigere Pflicht ist vorzuziehen. Aber welches die wichtigere sey, diese Frage kann hier nicht hinlänglich beantwortet werden. Jedoch können einige allgemeine Regeln gegeben werden. Sofern man zunächst auf die Offenbarung Rücksicht nimmt, muß darauf geachtet werden, ob nicht die Offenbarung selbst diese oder jene Pflicht für wichtiger erkläre als eine andere, ob sich nicht in der Lehre Jesu und der Apostel Anzeigen oder Winke finden, daß eine Pflicht einer andern im Fall der Collision vorgezogen werden solle. Solche Belehrungen finden sich; doch hievon kann am schicklichsten bey den Pflichten gesprochen werden, worauf sie sich beziehen. Nimmt man blos auf das Rücksicht, was die Vernunftmoral lehren kann, so gelten folgende Regeln:

a) Wenn die Pflicht A in der Pflicht B gegründet ist, so muß bey einer Collision die erste der leztern nachgesezt werden, denn sie kann nur insoweit Pflicht seyn, als sie der Pflicht keinen Abbruch thut (oder: mit der Pflicht übereinstimmt), von der sie abgeleitet werden muß. Nur ist dabey zu bemerken, daß hier vom Hauptgrund der Pflicht, nicht blos von irgend einem Grund, die Rede ist. Von beynahe allen Pflichten lassen sich mehrere Verpflichtungsgründe angeben. Aber nur, wenn die eine Pflicht Hauptgrund der andern ist, so geht sie der leztern vor, welche aufhört Pflicht zu seyn in dem Fall, wo es die andere nicht gestattet. Z. B. ein Hauptgrund für die Pflicht, für das Vermögen zu sorgen, liegt in der Pflicht, sein Leben zu erhalten. Kommen beyde in Collision, so ist jene nachzusetzen. Wenn man nur durch Aufopferung etwa des größten Theils seines Vermögens sein Leben retten kann, so ist es Pflicht, es zu thun. Die Pflicht, andern soviel möglich Unannehmlichkeiten zu ersparen, gründet sich auf die Pflicht ihre Glückseligkeit zu befördern. Man darf daher jene Pflicht nicht erfüllen, wenn man nur durch Nichterfüllung derselben dazu beytragen kann, das Wohl eines andern im Ganzen, oder sein geistiges Wohl zu befördern.

b) Wenn beyde Vorschriften so beschaffen sind, daß keine die andere als ihren Hauptgrund voraussezt, wenn sie also coordinirt sind, so muß diejenige den Vorzug erhalten, welche völlig bestimmt ist, und zugleich überall keine Ausnahme gestattet, wenn sie mit einer unbestimmten in Collision kommt, die in ein=

zelnen Fällen Ausnahmen gestattet. Z. B. die Pflicht, die Ehrfurcht gegen Gott nicht zu verletzen, ist nach der christlichen Moral und nach der Vernunftmoral eine bestimmte Pflicht, die keine Ausnahme zuläßt. Eben dieß gilt auch in Beziehung auf Christen von der Pflicht, die Ehrfurcht gegen Christum nicht zu verletzen. Kommt sie mit einer unbestimmten in Collision, so muß diese nachstehen, d. h. diese hört in einem solchen Fall auf, Pflicht zu seyn; die Vorschrift, die sie gebietet, ist auf diesen gegebenen Fall gar nicht anwendbar. — Die Pflicht, einen Unschuldigen nicht zu verläumden, überhaupt sich keine Ungerechtigkeit zu erlauben, leidet schlechterdings keine Ausnahme. Kommt sie also in Collision mit einer unbestimmten, eine Ausnahme gestattenden Pflicht, so muß die erstere Pflicht den Vorzug haben. Mit solchen Pflichten aber, die keine Ausnahme gestatten, kann eine Pflicht, die keine Ausnahme gestattet, in keinem Fall in einen wahren Streit kommen. Allein diese beyden Regeln können in manchen Collisionsfällen nicht entscheiden. Man muß also noch andere bestimmende Gründe zu Hülfe nehmen. Sind die angeführten Regeln, die sich auf die Objektivität beziehen, nicht zur Entscheidung brauchbar, so ist der Entscheidungsgrund

2. von der subjektiven Verbindlichkeit herzunehmen. Diese ist um so größer, je deutlicher und gewißer die Erkenntniß von dem ist, was man thun soll, und je nähere und stärkere Gründe für das wollende und handelnde Subjekt vorhanden sind, gerade dieß zu thun.

Zuerst ist auf die Erkenntniß Rücksicht zu neh-

men, die ein gewißes Subjekt hat. Ist es im Fall, von der einen Pflicht eine gewißere oder überzeugtere Kenntniß zu haben, als von der andern, so wird es in der Collision jene vorziehen müßen. Kann aber dieser Grund nicht entscheiden, so ist zu berücksichtigen, für welche von beyden Handlungen gerade bey diesem Subjekt mehrere oder stärkere Gründe vorhanden sind. Dieß kann in vielen Fällen den Ausschlag geben. Es sind mehrere und stärkere Gründe bey einem Subjekt für die Handlung A vorhanden, wenn es einen Beruf hat, der es mehr zur Handlung A als B verpflichtet, oder wenn gewiße Verhältnisse desselben gegen seine Mitmenschen, oder auch die ihm zu Gebot stehenden Mittel, stärker zur Handlung A als B auffordern. Auch die christliche Lehre dringt sehr stark z. B. Röm. 12,4.ff. 1Petr.4,11. 1Theß.4,11. (πρασσειν τα ἰδια) darauf, daß jeder sich vorzüglich das angelegen seyn lasse, was sein Beruf fordere. Der Vorzug ist unbedenklich der Handlung zu geben, die im nächsten Zusammenhang mit unserm Beruf steht. Aber auch diese zweyte Regel ist nicht für alle Fälle entscheidend: es muß eine dritte hinzugesezt werden, nämlich diese:

3. Man nehme Rücksicht auf den Zweck, der durch die eine oder andere Handlung erreicht werden soll, und auf das Verhältniß des Handelns zu dem Zweck rc. In dieser Rücksicht gelten folgende Regeln: Je gewißer ein guter Zweck durch eine gewiße Handlung erreicht werden kann, desto wichtiger ist die Pflicht sie zu vollziehen. Kann man dieß nicht hinlänglich beurtheilen, so muß man auf die Wichtigkeit und die Menge der guten Zwecke, die durch eine Handlung

befördert werden können, und das Verhältniß der Handlung als Mittel zum Zweck Rücksicht nehmen. Je wichtiger der Zweck ist, je mehrere gute Zwecke man erreichen kann, und je unentbehrlicher eine Handlung als Mittel zu einem Zweck ist, desto wichtiger ist die Pflicht.

2.) Es kann aber auch geschehen, daß Pflichten von gleicher Art, oder vielmehr Leistungen derselben Art von Pflicht miteinander in Beziehung auf die persönlichen Gegenstände in Collision kommen; d. h. es kann der Fall eintreten, daß man eine Pflicht in einem gewißen Zeitpunkt gegen mehrere Personen erfüllen soll, aber nur gegen eine (oder einige) erfüllen kann. Worauf soll man in einem solchen Fall Rücksicht nehmen, bey der Beurtheilung, was man thun soll?

Die Moralisten stimmen nicht durchgängig überein. Nach meiner Ansicht möchten folgende Regeln gelten:

In manchen Fällen entscheidet das Bedürfniß. Wenn das Bedürfniß des einen (A) dringend ist, des andern (B) nicht, dem Bedürfniß des einen (A) jezt gleich abzuhelfen ist, dem des andern (B) nicht, so ist es Pflicht, A dem B vorzuziehen. Eben dieß ist der Fall, wenn ich allein dem einen helfen kann, dem andern mehrere. Hier darf nicht auf die verschiedene Würdigkeit Rücksicht genommen werden, die ohnehin in vielen Fällen so schwer zu beurtheilen ist. Ist dieß nicht der Fall, so kann man die Entscheidungsgründe von der Würdigkeit, und von der Wahrscheinlichkeit, in dem einen Fall mehr Gutes zu bewürken, als in dem andern, hernehmen. Diese Regel ist anzuwen-

den, soweit wir über die Anwendbarkeit derselben urtheilen können.

Wenn mich zwey Menschen um Unterstützung bitten, und ich jezt nur dem einen helfen kann, und den einen als einen rechtschaffenen, den andern als einen schlechten Menschen kenne, so darf ich (wenn das Bedürfniß gleich ist) kein Bedenken tragen, für jezt den ersteren vorzuziehen. In andern Fällen kann der Entscheidungsgrund von der Menge der Personen hergenommen werden, denen man in dem einen oder im andern Fall dienen kann. Sind alle Umstände gleich, so ist die Handlung vorzuziehen, wodurch man mehr Gutes stiften kann. Aber freylich ist vorauszusetzen, daß alle übrige Umstände gleich seyen, namentlich daß nicht das Bedürfniß für eine gewiße, wenn gleich weniger würdige Person entscheide. Sind alle übrige Umstände gleich, so kann und soll auf das besondere Verhältniß Rücksicht genommen werden, in welchem der einzelne gegen gewiße Personen steht. Sind alle übrige Umstände gleich, so ist jeder unstreitig seinen nächsten Verwandten und Freunden mehr schuldig als andern. Denn bey diesem Verhältniß kommt noch ein besonderer moralischer Bestimmungsgrund hinzu; die Pflicht, diesen zu helfen, ist eine zusammengesezte; sie gründet sich nicht blos auf den allgemeinen Verpflichtungsgrund, sondern zugleich auch auf ein besonderes Verhältniß, aus welchem besondere Verbindlichkeiten folgen. Es finden sich noch manche andere Regeln in moralischen Lehrbüchern, die nicht eben so gewiß, oder nicht allgemein richtig zu seyn scheinen.

Aber sind denn nicht die angeführten Regeln zusammen zu unbestimmt, um bey der Anwendung immer ganz sicher zu leiten? Ist diese nicht in einzelnen Fällen schwierig? Wäre es nicht wünschenswürdig, eine vollständige Kenntniß aller der speciellen Regeln, die bey der Anwendung der allgemeinen Gebote auf individuelle Fälle zunächst anwendbar sind, zu haben, um schnell beurtheilen zu können, was in einer gegenwärtigen Collision zu thun sey? So natürlich dieser Wunsch scheinen mag, so möchte er doch bey einer näheren Betrachtung in einem andern Licht erscheinen, besonders wenn er den Wunsch in sich schließt, eine göttliche Offenbarung möchte uns eine vollständige Kenntniß aller dieser Regeln mittheilen (oder mitgetheilt haben).

Wahr ist es, auch in solchen Fällen, wo wir ohne Hülfe eines solchen Gesetzbuches richtig urtheilen können, würde uns die Beurtheilung sehr erleichtert durch solche specielle Regeln, die auf einzelne Fälle zunächst und leicht anwendbar wären. Aber wie unbestimmbar groß müßte nicht die Menge dieser Regeln seyn? Welchen unbestimmbar großen Umfang müßte eine Moral haben, die in Beziehung auf alle mögliche Collisionsfälle ganz bestimmte Regeln enthielte! Gesezt, man könnte diese Regeln in einem Gesetzbuch alle bestimmt und vollständig vortragen, wie schwer, wie unmöglich für Manche wäre es, diese unbeschreiblich große Menge sich so bekannt zu machen, daß sie in allen Fällen davon leicht Gebrauch machen könnten! Und würden nicht dadurch sehr viele wahrhaft moralischgute Handlungen, sehr viele Uebungen, nicht nur

des praktischen Beurtheilungsvermögens, sondern auch einer moralischguten Gesinnung verhindert werden? Gewissenhaftigkeit wird eben durch Beurtheilung der Collisionen, besonders solcher geübt, wo die eine der Handlungen, unter denen man wählen soll, mit einer natürlichen Neigung mehr übereinstimmt, als die andere. Und soll nicht unser moralisches Beurtheilungsvermögen geübt und durch Uebung vervollkommnet werden? Sollte eine Offenbarung diesem Zweck entgegenwirken? Wird aber unser moralisches Beurtheilungsvermögen nicht gerade am besten durch die Collisionen geübt, die in Beziehung auf unser Handeln vorkommen? Der vernünftige Mensch als solcher kann sich nicht wünschen, daß für alle Fälle, wo er theils durch Hülfe der Offenbarung, theils seiner Beurtheilung und Gewissenhaftigkeit finden kann, was er thun soll, eine specielle Regel gegeben sey, die er ohne alle Anstrengung anwenden könnte.

Aber, kann man einwenden, es kann doch wohl geschehen, daß auch der Gewissenhafte in einzelnen, obgleich seltenen, Fällen wirklich bey einer Collision unrichtig entscheidet, ohne Schuld von seiner Seite, weil es ihm an hinlänglicher Kenntniß der speciellen, zur Entscheidung führenden Regeln fehlt. Es kann geschehen, daß er in einzelnen Fällen ungewiß ist, welche Pflicht er vorziehen soll. — Allein Fehler in der Anwendung werden doch selbst durch vollständige Kenntniß der speciellen Regeln nicht ganz verhindert; die Anwendung auf den vorkommenden Fall könnte doch in einzelnen Fällen unrichtig seyn. Aber auch davon abgesehen; darf man nicht annehmen, daß der

Gewissenhafte, der nach sorgfältiger Ueberlegung und Gebrauch aller Hülfsmittel doch unrichtig entscheidet, oder nicht zu einem solchen Grad von Gewißheit kommt, als er wünscht, sich nicht verschulde, wenn er seinem moralischen Gefühl folgt? Ist man nicht berechtigt anzunehmen, daß die göttliche Vorsehung auch die Folgen seines unverschuldeten Fehlers abwenden werde, die für ihn oder für das Ganze wahrhaft nachtheilig seyn würden? In solchen Fällen aber, wo man durch Abwägung der Gründe nicht zu einer hinlänglichen Gewißheit kommt, und man nur seinem Gefühl folgen kann, ist das Handeln nach seinem Gefühl bey dem religiösen Menschen zugleich eine Uebung des Vertrauens auf Gott.

Der Gewissenhafte und Gott um seine Leitung Bittende darf vertrauen, Gott werde die Folgen so lenken, daß sie für den Hauptzweck nicht hinderlich werden. Es kann aber wohl auch der Fall eintreten, daß es indifferent ist, ob man die eine oder die andere der Vorschriften befolgt, die in Collision mit einander kommen, daß das Gesetz objektiv nicht entscheidet, welche zu befolgen sey? Wenigstens läßt sich wohl das Gegentheil nicht erweisen, so wahr es ist, daß nicht alle Fälle von dieser Art seyn können. — Was

C) die Eintheilung der Pflichten betrifft, so hat

1) in Rücksicht auf pflichtmäßige Gesinnungen die älteste ganz keine Schwierigkeit, bey der man den Eintheilungsgrund von dem Objekt hernimmt. Es gibt eine pflichtmäßige Gesinnung gegen Gott (die diesen zum Gegenstand hat), eben so gegen Christum,

gegen unsere Mitmenschen und gegen uns selbst. Man kann aber auch

2) diese Eintheilung im Wesentlichen übertragen auf pflichtmäßige Handlungen, ob es gleich nicht nothwendig ist, hier denselben Eintheilungsgrund, wie bey den Gesinnungen, zu gebrauchen. Nur kommt es darauf an, wie man den Eintheilungsgrund bestimmt. Wenn man gewiße pflichtmäßige Handlungen als Pflichten gegen Gott betrachtet, und sie von Pflichten gegen uns und andere unterscheidet, so darf man den Begriff von jenen nicht so bestimmen: Es sind Handlungen, bey welchen eine religiöse Gesinnung zum Grund liegt. Denn dieses Merkmal unterscheidet sie nicht von andern Arten von pflichtmäßigen Handlungen der Christen. Alle christliche Handlungen sollen aus der Quelle der Liebe gegen Gott hervorgehen. (Nimmt man auf das Formale Rücksicht, so kann eine Pflicht gegen Gott sich von einer Pflicht gegen uns und andere nicht so unterscheiden, als ob bey dieser nicht auch eine rechtschaffene Gesinnung gegen Gott zu Grunde liegen soll.) Eben so wenig darf man unter pflichtmäßigen Handlungen gegen andere Wesen nur solche verstehen, wodurch man in andern Wesen Veränderungen hervorbringt. In diesem Sinn gibt es freylich keine Pflichten gegen Gott. Aber ist denn dieß ein charakteristisches Merkmal aller Handlungen gegen andere? Es ist unstreitig Pflicht, über einen verstorbenen achtungswürdigen Menschen, den die Geschichte nennt, oder den wir selbst kannten, nicht unbillige Urtheile zu fällen. Eben so gewiß aber ist es, daß man durch eine solche Handlung nicht auf den, der Gegenstand der

Beurtheilung ist, wirken könnte. Wir sollen auch über einen Entfernten nur gerechte Urtheile denken und aussprechen, (sofern über ihn geurtheilt werden kann,) wenn wir gleich dadurch nicht die mindeste Veränderung in ihm hervorbringen können. In einem andern Sinn aber kann man allerdings die Eintheilung, die in Absicht auf pflichtmäßige Gesinnung so schicklich ist, übertragen auf pflichtmäßige Handlungen. Man kann den Eintheilungsgrund hernehmen von dem unmittelbaren und nächsten Zusammenhang, in welchem eine Handlung mit der Gesinnung gegen einen Gegenstand oder eine Klasse von Gegenständen steht. So kann man Pflichten gegen Gott und gegen andere Menschen unterscheiden. Pflichten gegen Gott sind dann solche Handlungen (denn nur von Handlungen ist hier die Rede), die im nächsten Zusammenhang stehen mit der pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott, in einem nähern, als mit der pflichtmäßigen Gesinnung gegen uns und andere. Pflichten gegen andere sind, die in unmittelbarem Zusammenhang stehen mit der Gesinnung der Liebe gegen andere. Eben so Pflichten gegen uns selbst. Freylich ist bey dieser Eintheilung eine Unbequemlichkeit nicht zu vermeiden, die Unbequemlichkeit, daß man gewiße Arten von Handlungen, die bey der Voraussetzung jenes Eintheilungsgrunds zu mehr als einer Klasse gehören, entweder nur zu einer Klasse, oder zugleich zu verschiedenen Klassen rechnen muß. Aber von allen Unbequemlichkeiten ist keine Eintheilung frey. — Man kann den Begriff von Pflichten gegen Gott, gegen andere Menschen, gegen uns selbst, in

Beziehung auf Handlungen, auch so bestimmen: Es sind pflichtmäßige Handlungen, die sich ihrer materiellen Beschaffenheit nach (oder in Ansehung ihres Gegenstands) auf Gott, auf andere Menschen rc. beziehen. — Aber auch bey dieser Bestimmung wird die vorher erwähnte Unbequemlichkeit nicht ganz beseitigt.

Das zweyte Kapitel enthält

1) die Lehre von den Pflichten gegen Gott.

2) Gegen Jesum.

3) Gegen andere Menschen.

4) Gegen uns selbst. Am Ende kann gezeigt werden, wie aus den vorher dargestellten Pflichten auch gewiße Pflichten in Absicht auf vernunftlose lebendige Geschöpfe hergeleitet werden können.

I. Pflichten gegen Gott.

1) Von dem, was Grundlage von allem übrigen ist, von pflichtmäßiger Gesinnung gegen Gott.

2) Von denjenigen Arten von Handlungen, die man nach dem obigen Gesichtspunkt in einem engern Sinn Pflichten gegen Gott nennen kann.

1.) Pflichtmäßige Gesinnung gegen Gott.

Das Wesentliche ist in folgenden Sätzen enthalten: Eine pflichtmäßige christliche Gesinnung gegen Gott ist eine solche, die auf den christlichen Glauben an Gott gegründet ist, und mit diesem übereinstimmt. Sie besteht daher in einer ehrfurchts- und vertrauensvollen, mit dem Gehorsam gegen alle übrige göttliche Gebote untrennbar verbundenen, Liebe gegen Gott;

sie ist erste christliche Fundamentaltugend, und wird durchs Christenthum auf eine sehr wirksame Art befördert.

a) Von der pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott im Allgemeinen, als Einleitung in

b) die specielle Entwicklung folgender Sätze:

1) Zur pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott gehört Ehrfurcht, Liebe gegen Gott, Vertrauen auf ihn, und diese Gesinnungen stehen in einem untrennbaren Zusammenhang mit dem Gehorsam gegen alle übrige Gebote Gottes.

2) Diese Gesinnung ist eben darum erste christliche Fundamentaltugend.

3) Das Christenthum ist sehr wirksames Beförderungsmittel dieser Tugend.

a) Pflichtmäßige Gesinnung gegen Gott im Allgemeinen; Begriff davon im Allgemeinen; Untersuchung im Allgemeinen, aus welchen Gründen die Pflichtmäßigkeit derselben hergeleitet werden kann.

Pflichtmäßige Gesinnung gegen Gott im Allgemeinen ist eine auf den Glauben an Gott gegründete und damit übereinstimmende Gesinnung gegen Gott, und die Gesinnung gegen Gott, die Christen haben sollen, gründet sich auf den christlichen Glauben an Gott, und stimmt mit diesem überein.

1) Sie gründet sich auf den Glauben an Gott, so wie er sich nicht blos durch unsere Vernunft und durch die Natur, sondern auch durch Christum uns offenbarte. Daß auch auf das Rücksicht zu nehmen sey, was die Natur und unsere Vernunft in Beziehung auf Gott lehrt, ist keinem Zweifel unterworfen;

denn auch das beschreibt das Christenthum als eine Offenbarung Gottes im weitern Sinn. Röm. 1, 19. 20. (vgl. Apg. 17, 27. 14, 17.) Ueberhaupt gilt alles auch Christen, was dem Menschen als Menschen gilt; jede Erkenntnißquelle der Wahrheit für den Menschen ist es auch für den Christen, und soll von ihm benuzt werden. Nur dürfen die, welche mit der nähern Offenbarung Gottes in der Bibel und namentlich der christlichen bekannt sind, sich nicht beschränken, bey ihrer Erkenntniß und der praktischen Anwendung derselben, auf das, was Gott den Menschen überhaupt offenbarte. Erkenntniß auch des Eigenthümlichen, was die, in der heiligen Schrift, besonders im N. Testament enthaltene Offenbarung von Gottes Vollkommenheiten und seinem besondern Verhältniß gegen das Menschengeschlecht, von seinem ewigen Plane in Rücksicht auf das Heil der Menschen enthält, muß bey der christlichen Gesinnung gegen Gott zum Grunde liegen. Die christliche Erkenntniß Gottes steht in engster Verbindung mit der Erkenntniß Jesu Christi als Sohns Gottes, als Erlösers, Seligmachers und Herrn des Menschengeschlechts; sie schließt in sich, was uns die Geschichte und Lehre Jesu von Gott bekannt machte.

2) Es ist eine solche Gesinnung gegen Gott, die mit dem Glauben an Gott übereinstimmt. Dieser Begriff liegt unstreitig in dem Inhaltsreichen Ausspruch Jesu Joh. 17, 3., wo Jesus das Wesentliche des praktischen Christenthums gedrängt zusammenfaßt. Auf unsern gegenwärtigen Zweck bezieht sich das: ινα γινωσκωσι σε τον μονον αληθινον θεον. — Das ist

Quelle (oder Bedingung) des ewigen Lebens, (Weg zu dem ewigen Leben), welches Menschen aus allen Völkern durch mich erlangen sollen, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen. Von blos theoretischer unfruchtbarer Erkenntniß kann hier Christus nicht sprechen. Aus andern Erklärungen Jesu und seiner Gesandten ist klar genug, daß nicht eine solche Erkenntniß das seyn könne, was Jesus in dieser Stelle fordert. Γινωσκειν muß also in dem Sinn genommen werden, in welchem es in so vielen Stellen des alten und neuen Testaments vorkommt, in einem solchen Sinn, daß es einerley ist mit dem πιςευειν, wodurch Jesus jederzeit einen wirksamen lebendigen Glauben versteht. Γινωσκειν τον Θεον heißt eine lebendige Erkenntniß Gottes, also auch und zunächst eine solche Gesinnung gegen Gott, die angemessen ist einer richtigen Erkenntniß von Gott, — von Gott, so wie er sich durch Christum geoffenbart hat. Eine solche Gesinnung gegen Gott muß in sich schließen:

1) Etwas, das sich bezieht auf das Gefühlsvermögen, eine Fertigkeit, mit der Vorstellung von Gott solche Gefühle zu verbinden, die einer richtigen (mit der christlichen Lehre übereinstimmenden) Vorstellung von Gott entsprechen. Dieser entsprechen aber Gefühle der tiefsten Ehrfurcht, der dankbarsten Liebe, eines unbeschränkten Vertrauens u. s. w. Diese Gefühle sollen also mit der Vorstellung von Gott regelmäßig verbunden werden. Aber eine pflichtmäßige Gesinnung beschränkt sich nicht auf bloße Gefühle; ebenso auch die Gesinnung gegen Gott.

Sie begreift in sich

2) ein herrschendes Bestreben, unser inneres und äußeres Handeln mit den Gefühlen in Uebereinstimmung zu bringen, die einer richtigen Vorstellung von Gott angemessen sind, diesen Gefühlen gemäß uns äusserlich zu betragen, aber darnach auch unsere verborgensten innersten Handlungen einzurichten.

Was sind denn nun im Allgemeinen die Gründe, woraus die Pflichtmäßigkeit einer solchen Gesinnung hergeleitet werden kann, und inwiefern kann sie pflichtmäßig genannt werden? Von der lezten Frage zuerst. Man kann fragen: kann überhaupt eine gewiße Gesinnung gegen Gott Gegenstand eines Gebots seyn? Es können nur Handlungen geboten werden, nicht Gesinnungen, sagt der eine Theil; und andere wenden ein, eine rechtschaffene Gesinnung gegen Gott sey ja eine nothwendige Folge vom Glauben an Gottes Daseyn, sie könne also nicht als Gegenstand eines besondern Gebots dargestellt werden.

Die erstere Einwendung ist schon durch eine frühere Bemerkung abgeschnitten. Es ist schon bemerkt worden, daß auch Gesinnungen Gegenstand eines Gebots seyn können und seyen. Nimmt man an, nur Handlungen können das zunächst seyn; so folgt auch daraus, auch Gesinnungen können es (mittelbar) seyn. Wenn eine Gesinnung als Pflicht dargestellt wird, so ist der Sinn des Gebots: Du sollst dein möglichstes dazu beytragen, daß diese Gesinnung bey dir hervorgebracht, erhalten, und vervollkommnet werde. Dazu können wir aber theils durch negative, theils durch positive Handlungen beytragen. Und warum sollten nicht, wenn Handlungen geboten werden können, auch

solche geboten werden können, die theils direkt, theils indirekt zu einer solchen Gesinnung beytragen? Allerdings kann also eine gewiße Gesinnung gegen Gott als Gegenstand eines Gebots gedacht und dargestellt werden, da der Sinn des Gebots ist: Du sollst alles thun, was du durch freye Thätigkeit positiv dazu beytragen kannst, daß dein Herz zu einer solchen Gesinnung gegen Gott gebildet werde, wie sie seyn soll, und daß eine solche Gesinnung fortdaure und immer vollkommener werde; du sollst ernstlich und aus allen Kräften allen Hindernissen derselben entgegenwürken; du sollst dich ernstlich und aus allen Kräften bestreben, zu unterlassen, was für ihre Fortdauer oder Entstehung hinderlich ist.

Was aber die zweyte Einwendung betrifft, eine rechtschaffene Gesinnung gegen Gott sey nothwendige und natürliche Folge des Glaubens an Gott; so kommt es vor allem darauf an, was man durch Glauben an Gott versteht. Versteht man darunter einen hinlänglich und anhaltend wirksamen Glauben, der übereinstimmt mit der christlichen Lehre; so ist freylich darin enthalten eine rechtschaffene Gesinnung gegen Gott. Das erste, wodurch sich ein solcher Glaube wirksam äußert, ist Liebe, Vertrauen gegen Gott rc. Aber dann besteht die Pflicht darin, daß man sein Möglichstes beytrage zur Entstehung, Erhaltung und Vervollkommnung eines solchen Glaubens. Dazu wird eine Menge freyer Handlungen erfordert. Versteht man aber unter Glauben bloßen theoretischen Glauben; so ist die Voraussetzung falsch, eine pflichtmäßige Gesinnung gegen Gott sey

nothwendige Folge davon. Es giebt viele Menschen, die theoretisch Gottes Daseyn annehmen, bey denen aber nicht Ehrfurcht und Liebe gegen ihn herrschend ist. Auch die bösen Geister (Jac. 2, 19.) glauben, daß ein Gott ist. — Die Gründe der Pflichtmäßigkeit einer solchen Gesinnung gegen Gott können nun

1) aus der Lehre und Geschichte Jesu und aus der Lehre seiner Apostel hergenommen werden. Aber auch

2) von der Natur des Gegenstandes selbst. Die Gesinnung der höchsten Ehrfurcht, der dankbarsten Liebe u. s. w. gegen Gott ist an sich selbst pflichtmäßig. Denn Gott ist ein solcher Geist, der unserer tiefsten Ehrfurcht, unserer höchsten und dankbarsten Liebe, unsers höchsten Vertrauens vollkommen würdig ist. Kein Mensch zweifelt wohl im Ernst, daß es Menschen gebe, die eines gewißen (höheren) Grades von Achtung, Liebe ꝛc. würdig seyen, und denen man daher Achtung, Liebe ꝛc. in einem höheren Grad schuldig sey. Wie sollten wir nun nicht dem Geist eine solche Gesinnung im höchsten Grad schuldig seyn, der alle die Vorzüge im höchsten Grad in sich vereinigt, die irgend dazu erfordert werden, um würdiger Gegenstand der Ehrfurcht und Liebe und des Vertrauens zu seyn? Man kann dieß auch sich so vorstellen: Unsere Gesinnung gegen Gott ist nur dann so beschaffen, wie sie es seyn soll, wenn sie übereinstimmt mit dem Glauben an seine Vollkommenheiten und sein Verhältniß gegen die Welt und uns selbst. Sie stimmt aber nur dann damit zusammen, wenn sie Liebe, Dankbarkeit, Ehrfurcht und Vertrauen auf Gott in sich begreift. Diese

Gesinnungen sind an sich selbst pflichtmäßig. Aber es ist auch mittelbar Pflicht, nach einer solchen Gesinnung zu streben. Denn sie ist die wirksamste und anhaltend wirksamste Triebfeder aller übrigen guten Gesinnungen und einer pflichtmäßigen innern und äußern Handlungsart.

b) Besondere Bemerkungen.

Es gehört Ehrfurcht, dankbare Liebe und Vertrauen zu einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott. Wie ist jede dieser Gesinnungen beschaffen, durch welche Wirkungen äußern sie sich zunächst?

Erster Hauptbestandtheil einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott.

Ehrfurcht gegen Gott.

In Beziehung hierauf fragt sich:

1) wie der Begriff davon zu bestimmen sey, wie sie beschaffen sey.

2) Warum sie eine pflichtmäßige Gesinnung sey.

3) Durch welche Wirkungen sie sich zunächst äußere.

A) Begriff. Dieser läßt sich nach den obigen Bemerkungen leicht bestimmen. (Es gibt freylich keine Definition von Ehrfurcht gegen Gott. Wir könnten uns keinen klaren Begriff von Ehrfurcht gegen ihn machen, wenn wir nicht aus eigenem Bewußtseyn wüßten, was Achtung und höherer Grad derselben sey. Zur Verständlichung folgendes:) Ehrfurcht gegen Gott ist eine Gesinnung, vermöge welcher wir die unvergleichbare Vollkommenheit Gottes und unsere Abhängigkeit von ihm innig fühlen und thätig anerkennen. Es liegt also

1) Ueberzeugung von der unvergleichbaren Voll-

kommenheit Gottes und von unserer Abhängigkeit von ihm zu Grunde. Wir müssen erkennen, daß er der Allwissende, Allmächtige, Heiligste, Gerechteste, Allgütige ꝛc. ist, daß er Schöpfer und Herr des Weltalls, daß er unser höchster Gesetzgeber und Richter ist, daß wir eben darum in vielfacher Abhängigkeit von ihm stehen; und wenn diese Ueberzeugung eine lebendige ist, so geht zunächst daraus hervor das Gefühl der tiefsten Ehrfurcht gegen Gott; und wenn wir

2) a) eine Fertigkeit haben, dieses Gefühl mit der Vorstellung von Gott zu verbinden, wenn dieses Gefühl nicht blos bey sehr erschütternden traurigen und bey ausgezeichneten erfreulichen Ereignissen sich äußert, sondern gewöhnlich (regelmäßig) mit dem Gedanken an Gott verbunden wird, so ist der eine Bestandtheil der Gesinnung der Ehrfurcht gegen Gott vorhanden. Aber es gehört dazu auch

2) b) ein herrschendes, aufrichtiges, anhaltendwürksames Bestreben, unsere innere und äussere Handlungen mit diesem Gefühl in Uebereinstimmung zu bringen. Bey wahrer Achtung gegen irgend einen Menschen muß sich das Gefühl von Achtung gegen ihn auch durch eine solche Art zu handeln äußern, die jenem Gefühl angemessen ist. So muß auch die Gesinnung der Ehrfurcht gegen Gott sich nicht auf bloße Gefühle beschränken; es muß eine solche bleibende (fortdaurende) Richtung des Willens vorhanden seyn, vermöge welcher wir es uns recht angelegen seyn lassen, durch innere und äußere Handlungen Ehrfurcht gegen Gott zu erweisen.

Die Ehrfurcht gegen Gott heißt Demuth gegen

Gott, insofern sie eine Gesinnung ist, vermöge welcher wir die Größe des Abstandes zwischen Gott und uns und unsre Abhängigkeit von ihm, vermöge welcher wir unsere Niedrigkeit im Verhältniß gegen Gott thätig anerkennen.

a) Sie entsteht aus der Verbindung der Anerkennung unserer Niedrigkeit mit einer lebendigen Ueberzeugung von der unvergleichlichen Größe Gottes. Zur Demuth gegen Gott gehört nämlich

1) eine gefühlvolle Erkenntniß von dem unermeßlichgroßen Abstand zwischen Gott und uns überhaupt, oder eine lebendige Ueberzeugung von der unendlichen Größe der Vollkommenheit Gottes und von der Größe unserer Unvollkommenheit; aber auch

2) eine gefühlvolle Erkenntniß unserer vielfachen Abhängigkeit von Gott.

1) Lebendig muß in unserer Seele der Gedanke seyn: Gott ist der absolut vollkommene Geist, der Heiligste, Reinste, das lebendige Urbild der sittlichen Vollkommenheit; wir hingegen sind unheilige sündige Wesen, solche Geister, die sich vielfacher Abweichungen vom heiligen Gesetz schuldig gemacht haben (und schuldig machen), zum Bösen geneigte Geschöpfe, und wenn wir auch die höchste, für uns erreichbare Stufe der Tugend erreichen, so sind wir immer doch noch sehr weit hinter dem Geist zurück, der im höchsten absoluten Sinn der Vollkommenste ist. Lebendig muß in uns der Gedanke seyn: Alle unsere Erkenntniß und Weisheit ist sehr beschränkt, nichts in Vergleichung mit der Erkenntniß des Geistes, der alles mit einem Blick überschaut, der alle mögliche und zugleich in al-

len Fällen die besten Mittel für alle seine Zwecke untrüglich kennt; sie ist nichts in Vergleichung mit der Weisheit dessen, der Urquell aller Weisheit ist. Unsere Macht verschwindet in Vergleichung mit der Macht des Geistes, der durch sein Wollen Welten aus dem Nichts hervorruft, einer zahllosen Menge von Wesen das Daseyn giebt, dem die ganze Natur mit uneingeschränkter Unterwerfung gehorcht. Eine lebhafte Vorstellung davon erzeugt Gefühle von Demuth gegen Gott. Aber dazu gehört auch,

2) daß wir auf eine gefühlvolle Art erkennen unsere vielfache Abhängigkeit von Gott, von ihm als Schöpfer, Erhalter, Regierer der Welt, als unserm höchsten Gesetzgeber, moralischen Erzieher, Richter. Lebendig muß in uns die Ueberzeugung seyn, daß unser Daseyn, alle unsere Kräfte und Vorzüge von ihm als unserm Schöpfer und Erhalter abhängen, daß wir, wie alles Erschaffene, überall nichts seyn würden, ohne Gott, (Offenb. 4, 11. Apg. 17, 24. f. Röm. 11, 36. ꝛc.) daß wir ohne ihn jeden Augenblick aufhörten etwas zu seyn, daß er es ist, (Röm. 11, 36.) von dem und durch den alles ist, daß er es ist, unter dessen Leitung alle Veränderungen im Universum stehen, ohne dessen Willen nichts Großes und Kleines geschehen kann, unter dessen Leitung also auch der Gang unseres Schicksals steht, von dem alles abhängt, was auf unser Wohlseyn Einfluß in der jetzigen und künftigen Periode unseres Daseyns hat, daß wir von ihm, dem Herrn der Welt, ewig abhängen werden. Lebendig müssen wir (besonders auch davon) überzeugt seyn, daß wir, insofern wir vernünftige und moralische Ge-

schöpfe sind, abhängig sind von Gott, als unserm höchsten Gesetzgeber, dessen heiliges Gesetz wir befolgen sollen, daß wir ihm verantwortlich sind, nicht blos uns und andern, wenn wir seine Gebote übertreten. Und da unser eigenes Gewissen uns die Ueberzeugung aufdringt, daß wir das in unser Herz geschriebene und geoffenbarte moralische Gesetz vielfach übertreten haben, nicht blos durch äussere, sondern auch durch vielfache innere Handlungen; so müßen wir namentlich auch das bey der Ueberzeugung unserer Abhängigkeit von Gott anerkennen, daß wir gegen ihn verschuldete Geschöpfe sind, und von ihm gestraft zu werden verdienen, daß für uns (eine unverdiente) göttliche Begnadigung Bedürfniß sey. Eine gefühlvolle Erkenntniß der Größe des Abstands zwischen Gott und uns, und unserer Abhängigkeit von ihm, ist der erste Bestandtheil der Demuth gegen Gott. Aber

b) es gehört dazu auch eine bleibende Richtung und Stimmung unseres Gemüths; eine solche, vermöge welcher wir uns ernstlich und anhaltend bestreben, unsere innere und äussere Handlungen so einzurichten, wie es dem Gefühl der Demuth gegen Gott angemessen ist.

Diese Gesinnung ist nun

B) eine pflichtmäßige Gesinnung, eine Gesinnung, die das Christenthum fordert, die aber auch ohne Rücksicht darauf als pflichtmäßig erscheinen muß. Der Beweis von jenem und von diesem kann verbunden werden; denn der leztere ist in dem enthalten, der aus der christlichen Lehre hergenommen werden kann.

Die Ehrfurcht gegen Gott ist nämlich deßwegen

1) eine pflichtmäßige Gesinnung, weil sie eine solche ist, deren Mangel oder Gegentheil nicht vereinbar ist mit dem Glauben an Gott, der mit der christlichen Lehre übereinstimmt. Das Christenthum erklärt diese Gesinnung schon dadurch für pflichtmässig, daß es eine solche Lehre von Gott, seinen Eigenschaften und seinem Verhältniß zu uns und der Welt enthält, die man nicht als eine wahre Lehre thätig anerkennen kann, ohne durchdrungen zu seyn von Ehrfurcht gegen Gott. — Gott ist, auch nach dem Christenthum, der unvergleichbar vollkommene Geist, namentlich auch in moralischer Hinsicht, aber auch derjenige, von dem wir als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, als höchstem Gesetzgeber und Richter abhängen. Ist aber dieß der Begriff von Gott, den uns auch das Christenthum giebt, aber auch aus dem alten Testament voraussezt; so ist unsere Gesinnung gegen Gott nicht übereinstimmend mit dem christlichen Glauben an Gott, wenn sie nicht die Gesinnung der tiefsten Ehrfurcht gegen Gott in sich schließt. Denn aus jener Lehre von Gott ergibt sich, daß Gott unserer tiefsten Ehrfurcht höchst würdig ist. Ist er wirklich der allervollkommenste Geist, und das Urbild der sittlichen Vollkommenheit, so kann lebendige Achtung für das moralisch (oder: an sich) Gute bey dem Glauben an Gottes Daseyn nicht vorhanden seyn, ohne daß sie übergeht in die tiefste Ehrfurcht gegen den, der die absoluthöchste moralische Vollkommenheit besizt, der das erhabenste Muster, der lebendiges Urbild des Guten ist. (Matth. 19, 17. 1 Petr. 1, 15. f. Matth. 5, 48. Eph. 4, 24. ꝛc.) Ist dieser Geist zugleich derjenige, der

die vollkommenste Erkenntniß besizt, ist er zugleich der Allmächtige ꝛc.; so stimmt unsere Gesinnung gegen ihn nicht zusammen mit dem, was er wirklich ist, wenn wir ihn nicht als den unvergleichbarvollkommenen Geist verehren. — Gott ist, auch nach dem Christenthum, der, welcher gegen uns im Verhältniß des Schöpfers, Gesetzgebers und Richters steht. Ist aber dieß, so können wir bey einem richtigen Begriff von Gott nicht daran zweifeln, daß auch Anerkennung unserer Abhängigkeit von Gott zu unserer Pflicht gehört. Glauben, daß Gott der allervollkommenste Geist und Schöpfer ꝛc. sey, und auf der andern Seite so urtheilen, fühlen, wollen und handeln, als ob Gott das nicht wäre, als ob wir in keinem reellen Verhältniß zu ihm stünden, als ob wir nicht von ihm abhängig wären, ist ein innerer Widerspruch — ein Widerspruch unserer (Denkart und) Gesinnung mit dem Glauben an Gott. Nur die tiefste Ehrfurcht gegen Gott stimmt damit überein. Das ist in Joh. 17, 3. enthalten. Das γινωσκειν τον θεον schließt vorerst in sich eine solche Gesinnung, die angemessen ist dem Glauben an Gott als den Vollkommensten, als unsern Schöpfer ꝛc. Darauf deutet Jesus auch sehr deutlich durch das Wort: Κυριον (יהוה) Matth. 22, 37. hin, wo er die Liebe gegen Gott als erste aller unserer Pflichten vorstellt, vgl. Marc. 12, 29. wo der Gedanke, der in κυριος liegt, noch weiter entwickelt wird. Κυριος korrespondirt hier dem יהוה, und drückt Gottes unvergleichbare Vollkommenheit aus. Die Liebe gegen Gott also, die Jesus fordert, schließt in sich auch eine solche Gesinnung, die angemessen ist der Ueberzeugung,

daß Gott der unvergleichbar Vollkommene, (Erhabenste) sey. Darauf deutet auch der Ausdruck: „Ὁ ἐν τοις ὐρανοις" Matth. 6, 9. hin. — [Aber auch das wird in der Lehre Jesu und der Apostel theils ausdrücklich versichert, theils aus den alttestamentlichen Schriften vorausgesezt, daß wir von Gott, dem allervollkommensten Geist, in mehrfacher Hinsicht, daß wir von ihm, als dem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, aber auch als unserm höchsten Gesetzgeber und Richter abhängen und ewig abhängen werden. Zu einer mit dem, in der christlichen Lehre enthaltenen Begriff von Gott übereinstimmenden Gesinnung gegen Gott gehört also auch thätige Anerkennung unserer vielfachen und ewigen Abhängigkeit von Ihm.] Der so eben gegebene Beweis ist mittelbar aus der christlichen Lehre genommen. Aber es finden sich auch

2) solche Aussprüche, wo ausdrücklich Ehrfurcht gegen Gott gefordert, oder der Mangel daran als Merkmal einer verwerflichen Gesinnung beschrieben wird.

a) Stellen, wo es heißt, wir sollen ἁγιαζειν τον Θεον. Matth. 6, 9. Indem Jesus seine Schüler zu diesem Gebet auffordert, so deutet er durch die Worte: ὁ ἐν τοις ὐρανοις, auf die unendliche Erhabenheit Gottes über alle irrdische Väter hin. In Beziehung darauf sagt er, ἁγιασθητο το ονομα σου. Ἁγιαζειν erklärt sich aus ἁγιος, קדוש, das sehr oft nicht blos die moralische Vollkommenheit Gottes bezeichnet, sondern vielmehr das, was wir die unendliche Vollkommenheit Gottes nennen. Ἁγιος heißt Gott, insofern er in Absicht auf Vollkommenheit über alle erschaffene Wesen

unendlich weit erhaben ist, insofern mit der Größe seiner Vollkommenheit die Vollkommenheit selbst der höchsten der erschaffenen Wesen nicht in Vergleichung kommt. *) Daher heißt ἁγιαζειν τον Θεον die unvergleichbare Erhabenheit Gottes thätig anerkennen; und darin besteht vorzüglich die Gesinnung der Ehrfurcht gegen Gott. Heißt nun Jesus seine Schüler so beten: Ἁγιασθητω το ὀνομα σȣ, so erklärt er damit, daß diese Gesinnung bey allen seinen Schülern, bey allen Menschen herrschend seyn soll. Und der Zusammenhang mit v. 10. (ὡς ἐν τῳ ȣρανῳ) deutet an, daß eben diese Gesinnung eine solche sey, die bey höhern guten Geistern, die bey den Bürgern des himmlischen Reichs Gottes herrschende Gesinnung ist. So wird ἁγιαζειν auch 1 Petr. 3, 15. und im alten Testament gebraucht (Jes. 8, 13. 4 Mos. 20, 12. 5 Mos. 32, 51.), wo in Beziehung auf Moses gesagt wird, er habe Gott bey einer gewißen Veranlassung nicht geheiligt, d. h. er habe so gehandelt, daß er die Ehrfurcht gegen Gott verlezt habe, er habe so gehandelt, als ob er zweifelte, ob Gott seine Zusicherungen erfüllen könne und wolle.

b) Solche Stellen, wo von φοβος **) Θεȣ oder φοβεισθαι τον Θεον die Rede ist, wo entweder Man-

*) vgl. Storrs Lehrbuch der christlichen Dogmatik §. 30.

**) Hensler sagt (in seinem Commentar über den 1 Br. Petri S. 60. f.): „Die — — Begriffe, welche durch יראה und ירא, und eben so im N. Test. durch φοβος und φοβεισθαι ausgedrückt werden, sind diese: Furcht vor jemanden, Besorgniß vor Leiden oder Strafen, die von ihm herkommen möchten; Staunen, die große Veränderung, die oft mit

gel daran als Merkmal einer verwerflichen Gesinnung angegeben, oder von Christen gesagt wird, bey ihnen sey φοβος Θεȣ herrschende Gesinnung, die auf ihr ganzes Handeln Einfluß habe. φοβος Θεȣ — יראת יהוה wird in verschiedenen Bedeutungen genommen. Es bezeichnet in gewißen Stellen Furcht vor Gott, im engern Sinn, Furcht vor dem Mißfallen, oder vor Strafen Gottes, in einigen andern Stellen im weitesten Sinn Verehrung Gottes überhaupt, religiöse Gesinnung und Handlungsart überhaupt (Sir. 31, 13. ff. Ps. 33, 18. 5 Mos. 14, 23. *) und wohl auch in einigen Stellen des neuen Testaments. (Luc. 1, 50. Apg. 13, 16. 26. (vgl. 43.) 10, 2. 22. 35. Offenb. 11, 18. 19, 5.). Im neuen Testament bezeichnet es aber am häufigsten Ehrfurcht gegen Gott. Auch wenn φοβος nicht auf Gott, sondern einen andern Gegenstand bezogen wird, bezeichnet es zuweilen, nicht Furcht, sondern Achtung, z. B. Marc. 6, 20. (Hier kann φοβειϑαι nicht Furcht, sondern es muß Achtung ausdrücken; dieß zeigt der angegebene Grund: weil

einem gewißen unbestimmten Gefühl von Furcht verknüpft ist; Scheu vor einem, Besorgniß vor seinem Mißfallen; Ehrerbietung, welche mit jener Scheu zugleich noch die Achtung für die Würde des andern, oder für seine moralische Vollkommenheit in sich schließt; Ehrfurcht, welche ein höherer Grad der Ehrerbietung ist; unter andern wird, wenn von Gott die Rede ist, die Ehrfurcht vor ihm oft (auch 1 Petr. 2, 17.) so genannt; daher wird denn zuweilen die gesammte Verehrung Gottes mit solchen Ausdrücken bezeichnet."

*) vergl. Michaelis Anm. bey dieser Stelle.

er wußte, daß er ein rechtschaffener Mann war.) Eben-so φοβειϑαι Eph. 5, 33. So auch φοβος 1 Petr. 2, 18. Eben diese Bedeutung ist wohl die gewöhnliche, wo im neuen Testament von φοβος Θεȣ die Rede ist. In diesem Sinn kommt jener Ausdruck namentlich in folgenden Stellen vor, die zum Beweis dienen können, daß auch das Christenthum ausdrücklich Ehrfurcht gegen Gott zur Pflicht macht: Z. B. Luc. 18, 2. 4. Jesus will einen schlechten Richter schildern, und beschreibt ihn als einen solchen, der keine Achtung vor Gott und Menschen habe. Daß φοβειϑαι v. 2. 4. Achtung bedeute, erhellt daraus, weil es dem εντρεπεϑαι (revereri) korrespondirt. Wenn Paulus Röm. 3. Beyspiele von herrschender Verdorbenheit anführen will, so bemerkt er v. 18. namentlich, es seyen Menschen, die keine Ehrfurcht gegen Gott haben. Hier müßen freylich die Worte: „Ουκ ἐςι φοβος — ἀυτων“ eigentlich heißen: die ehrfurchtswürdige Vollkommenheit Gottes haben sie nicht vor Augen: Aber der Sinn ist: sie haben keine Ehrfurcht gegen Gott. In andern Stellen wird φοβος Θεȣ als eine Gesinnung dargestellt, die bey Christen herrschen soll. 2 Cor. 7, 1. [Nach dem Zusammenhang mit den lezten Versen des 6ten Kap. heißt dieß: weil Gott ein Geist ist, der das Böse verabscheut, so soll für uns auch Ehrfurcht gegen Gott ein Antrieb zu fortgeseztem Fleiß in der Heiligung seyn. Diese Stelle ist zugleich eine von denen, wo φοβος Θεȣ offenbar nicht blos einzelne vorübergehende Gefühle, sondern etwas fortdaurendes (anhaltendes, bleibendes) anzeigt.] 1 Petr. 1, 17. *)

*) vergl. Henslers Commentar über den 1. Br. Petri S. 60. f.

Bey φοβῳ ist wohl τȣ Θεȣ zu ergänzen, von dem Petrus unmittelbar vorher spricht. Die Ehrfurcht gegen Gott in dieser Stelle ist die Gesinnung gegen ihn, die sich auf die Ueberzeugung gründet, daß er der Heiligste (v. 16.) und Gerechteste (v. 17.) ist, daß er das erhabenste Muster der Heiligkeit ist; (v. 15. f.). 1 Petr. 2, 17. wird φοβεισϑαι τον Θεον als allgemeine Christenpflicht angegeben. — Paulus verbindet auch Ehrfurcht gegen Gott Col. 3, 22. mit der Erfüllung einzelner besonderer Pflichten: Ehrfurcht gegen Gott soll Antrieb dazu seyn. Mit dieser Stelle kann man noch verbinden jenen erhabenen Ausspruch Offenb. 15, 3. ff. — Ebr. 12, 28. kommt noch ein Ausdruck vor, der Ehrfurcht gegen Gott bezeichnet: αἰδώς, eigentlich die Gesinnung gegen Gott, vermöge der wir uns scheuen etwas zu thun, dessen wir uns vor Gott schämen müssen. Dieß ist aber offenbar Gesinnung der Ehrfurcht gegen Gott. Was diese einzelnen Aussprüche beweisen, bestätigt

3) das **Beyspiel Jesu**, des vollkommensten Menschen. Zu seiner Gesinnung, die Muster für uns seyn soll, gehört auch die tiefste Ehrfurcht gegen Gott, seinen Vater. Er konnte im vollkommensten Sinn von sich sagen, was er Joh. 8, 49. sagt, er ehre seinen Vater. Ehrfurcht gegen seinen Vater drückte sich in seinen Reden, in seinen Gebeten und in seiner gänzen Handlungsart unverkennbar aus: in seinen Gebeten, (Matth. 11, 25. Matth. 26, 39. 42. auch in mehreren Stellen des Gebets: Joh. 17.); in seiner ganzen Handlungsart; es war Unterwerfung unter den Willen seines Vaters, also Ehrfurcht gegen ihn, was

Jesum bey seiner ganzen Handlungsart leitete. Joh. 6, 37. f. 8, 28. f. 17, 4. Und in einigen Stellen heißt es ausdrücklich von ihm, er sey gehorsam gegen Gott gewesen, was Ehrfurcht gegen Gott voraussezt. (Hebr. 5, 8. Phil. 2, 8.) Jesus gab die höchste Probe seines Gehorsams dadurch, daß er auch den schwersten Auftrag, den ihm sein Vater gegeben hatte, am Kreuz zu sterben, auf eine Gott vollkommen wohlgefällige Art vollzog, Joh. 10, 17. f. Phil. 2, 8. ff. Jesus konnte daher auch seinen Aposteln kurz vor seinem Tode sagen, Joh. 15, 10.: er habe die Gebote des Vaters gehalten.

C) Durch welche Wirkungen äußert sich Ehrfurcht gegen Gott zunächst?

Sie hat

1) einen sehr wichtigen Einfluß auf Gehorsam gegen alle übrige Gebote Gottes, einen unmittelbaren und mittelbaren Einfluß.

a) Einen unmittelbaren. Sie ist eine wirksame Triebfeder einer sorgfältigen Vermeidung alles desjenigen, was Gott mißfällig ist, was mit seinem Gesetz im Widerspruch steht; sie äußert sich unmittelbar durch (eine heilige) Scheue vor allem, was dem Willen Gottes entgegen ist, durch ein ernstliches Streben, uns vor allem dem sorgfältig zu hüten, was seinem heiligen Gesetz widerstreitet. Denn Ehrfurcht vor Gott ist thätige Anerkennung der Wahrheit, daß Gottes Urtheil über uns Urtheil des allervollkommensten Geistes, daß sein Gesetz Wille des allervollkommensten Geistes, daß er das erhabenste Muster der Heiligkeit, und daß er unser höchster Gesetzgeber und

Richter ist. Erkennen wir aber dieß thätig an, so werden wir auch ernstlich entschlossen seyn, uns vor allem zu hüten, was uns in Gottes Augen verwerflich machte, und mit seinem heiligen Gesetz nicht übereinstimmt. Verehren wir Gott als das lebendige Urbild der sittlichen Vollkommenheit (des Guten,), so werden wir uns auch verpflichtet fühlen, diesem erhabensten Muster nachzustreben, so wird alles Böse auch darum Gegenstand des Abscheues für uns seyn, weil es uns von dem Ziel der Aehnlichkeit mit Gott entfernt. Und die Würde der Tugend wird uns darum grösser erscheinen, weil wir dadurch in eine Art von Gemeinschaft mit dem vollkommensten Geist treten. Verehren wir Gott als den, dessen Urtheil das vollkommenste ist; so wird uns auch sein Beyfall über alles wichtig seyn, schon darum, weil es Beyfall des allwissenden und heiligsten Geistes ist, nicht blos wegen der Folgen, die sein Wohlgefallen in Hinsicht auf unser Wohlseyn hat. Wir werden also auch ernstlich streben, uns vor allem sorgfältig zu hüten, was ihm mißfällt. Erkennen wir endlich mit lebendiger Ueberzeugung an, daß Gottes Gebote Vorschriften des vollkommensten Geistes sind, und verehren wir ihn als unsern höchsten Gesetzgeber und Richter, dem wir für unser ganzes inneres und äusseres Leben verantwortlich sind; so wird dieß für uns ein Bestimmungsgrund eines ernstlichen Strebens seyn, alles zu unterlassen, was mit irgend einem seiner Gebote im Widerspruch steht; wir werden nicht vergessen, daß jede wissentliche Uebertretung seiner Gebote eine thätige Verletzung der Ehrfurcht gegen ihn ist. Wahre Ehrfurcht gegen

Gott ist überhaupt eine wirksame Triebfeder sorgfältiger Vermeidung alles dessen, was uns in den Augen des reinsten Geistes verunreinigt. Sie hat ebendeßwegen auf unser ganzes äußeres Verhalten, aber auch (und besonders auch) auf unser ganzes inneres Handeln einen wichtigen Einfluß; denn nicht blos jenes ist es, was von Gott bemerkt wird, Gegenstand seines Beyfalls oder Mißfallens seyn kann; auch unser innerstes verborgenes Leben ist vor ihm nicht verborgen, auch unsere verborgenste Beschäftigungen, unsere Gedanken, Einbildungen, Begierden, unsere Absichten, (die Beweggründe unseres äußern Verhaltens,) sind für ihn ebenso offenbar, als was irgend zu unserem äußern Verhalten gehört. Ist also unser Herz von Ehrfurcht gegen ihn erfüllt, so werden wir ernstlich streben, uns auch vor allen inneren Handlungen zu hüten, die in seinen Augen verwerflich machen, nicht niedrigen Begierden nachhängen, nicht uns beschäftigen mit geheimen Entwürfen der Arglist, nicht nach Scheintugend streben, bey der wir in den Augen des Allwissenden verwerflich sind. Wahre Ehrfurcht gegen Gott wirkt überdieß auch am mächtigsten entgegen der Versuchung, uns durch ungerechte und unbillige Urtheile anderer oder durch Furcht davor von unserer Pflichterfüllung abhalten zu lassen. Gottes Beyfall wird uns, bey dem Sinn der Ehrfurcht gegen ihn, ungleich wichtiger seyn, als das Urtheil selbst aufgeklärter, weise scheinender Menschen, auch solcher, die einen mehr oder minder wichtigen Einfluß auf unser Glück haben. Auch im N. Test. wird die enge Verbindung der Ehrfurcht gegen Gott mit heiliger Scheue

vor allem, was ihm mißfällig macht, theils vorausgesezt aus dem A. Test., theils ausdrücklich bestätigt, wie z. B. 2 Cor. 7, 1. wo Ehrfurcht gegen Gott im Zusammenhang mit fortgeseztem Streben nach Heiligung dargestellt ist. Col. 3, 22. Aeußerungen einer wahren Ehrfurcht gegen Gott, insofern sie Einfluß hat auf innere und äußere Handlungen, findet man auch 2 Cor. 2, 17. (er lehre so, sagt der Apostel Paulus, daß er dabey stets Gott den Allwissenden und Heiligsten sich vergegenwärtige.) Ebenso 2 Cor. 4, 2. Die Ehrfurcht gegen Gott hat aber auch

b) einen mittelbaren Einfluß auf ein mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmendes Handeln, insofern sie

1) sich nothwendig äußert durch ernstliche Bereuung bewußter Abweichungen vom göttlichen Gesetz. In dieser Beziehung spricht Jac. 4, 10. vgl. v. 8. 9. von Demuth vor Gott. In diesem Zusammenhang muß bey dem Ausdruck: Sich demüthigen vor Gott, zunächst das gedacht werden: seine Abhängigkeit von Gott als höchstem Gesetzgeber und Richter thätig anerkennen, und eben deßwegen mit Rücksicht auf Gott es thätig bereuen, daß man sein heiliges Gesetz übertreten habe, sich verschuldet fühlen. So stimmt ταπεινϐσϑαι v. 10. mit v. 9. zusammen. In dieser Hinsicht wird auch der Ausdruck: sich vor Gott demüthigen Luc. 18, 14. gebraucht. vgl. v. 13. Die entgegengesezte Gemüthsstimmung war die des Pharisäers, der keiner Vergebung seiner Sünden bedürftig zu seyn meinte, der sich einbildete, mehr gethan zu haben als er schuldig sey, v. 11. 12. Der öfters

vorkommende biblische Ausdruck: Demuth und demüthig vor Gott, wird in verschiedenen Stellen in etwas verschiedenem Sinn genommen. In der einen Stelle ist der eine Bestandtheil des Totalbegriffs von Demuth, in der andern ein anderer zu verstehen. In den angeführten Stellen [Jac. 4, 10. Luc. 18, 14. (vgl. 13.)] wird von solchen Menschen gesagt, sie demüthigen sich vor Gott, welche und insofern sie als sündige Menschen ihre Abhängigkeit von Gott als ihrem höchsten Gesetzgeber, inwiefern sie ihre Verschuldung gegen Gott anerkennen. Jac. 4, 6. 7. bezeichnet demüthig seyn vor Gott wahrscheinlich, insofern Ehrfurcht vor Gott haben, insofern man seine Verpflichtung lebendig anerkennt, Gott gehorsam zu seyn, oder insofern man aus Ehrfurcht ihm gehorsam ist. In andern Stellen bezieht es sich auf die Anerkennung des Verhältnisses, in welchem wir gegen Gott als Schöpfer und Regierer der Welt überhaupt stehen, auf Anerkennung der Abhängigkeit unserer Kräfte und Schicksale von Gott, der Abhängigkeit des Erfolgs aller unserer Unternehmungen, der Ausführung aller unserer Entwürfe von Gott. Jac. 4, 13. ff. wird das Gegentheil von Demuth gegen Gott in einem Beyspiel dargestellt. 1 Petr. 5, 6. heißt ταπεινουσθαι: eine solche Gemüthsstimmung in Beziehung auf Leiden, die der Ueberzeugung von der Abhängigkeit unseres Schicksals von Gott angemessen ist; ehrfurchtsvolle Ergebung in den Willen Gottes bey Leiden, die er über uns verhängt *)

*) vgl. Mori Dissert. theol. Vol. II. p. 124. f. — Henslers Commentar über den 1. Br. Petri S. 223.

Ehrfurcht gegen Gott trägt überdieß auch deßwegen mittelbar zum Gehorsam gegen die göttliche Gebote bey, weil sie, vermittelst der darin enthaltenen lebendigen Achtung für das göttliche Gesetz, ernstes Streben nach richtiger Selbsterkenntniß (in Hinsicht auf unsern moralischen Zustand) befördert, und vermittelst der Selbsterkenntniß zum Glauben an das Evangelium (im engern Sinn) geneigt macht, aber auch weil sie überhaupt

2) einen wichtigen Einfluß auf Glauben an die, von Gott durch eine Offenbarung uns mitgetheilten Belehrungen hat. Finden wir nämlich überwiegende Gründe, gewieße Belehrungen als göttliche anzuerkennen, so werden wir auch entschlossen seyn, sie anzunehmen und festzuhalten, und unsere Gefühle und Handlungen damit in Uebereinstimmung zu bringen suchen, wenn sie auch noch so vieles enthalten sollten, was aus dem so sehr beschränkten Vorrath unserer Vernunft- und Erfahrungs-Kenntnisse nicht abgeleitet (oder aufgehellt) werden kann. Der Mangel an einem höheren Grad von Einsicht in Beziehung auf diese Wahrheiten, das Unbegreifliche, welches wir darin finden, wird uns nicht zur Bezweiflung derselben verleiten: wir werden uns dabey beruhigen, daß der, welcher uns diese Wahrheiten geoffenbart hat, in Absicht auf Erkenntniß unendlich weit über uns erha-

Eine vollständige Entwicklung des Begriffs von Demuth und Ehrfurcht gegen Gott findet man in Morus Dissert. theolog. et philolog. Vol. II. p. 123. ff. (in der Abhandlung: de homine submittente se Deo.)

ben, und zugleich der Wahrhaftige ist. Wir werden uns im Glauben an göttliche Verheissungen, überhaupt an göttliche Verhersagungen nicht dadurch wankend machen lassen, daß wir nicht einsehen, wie sie erfüllt werden können: wir werden Gott dadurch ehren, daß wir ihm standhaft zutrauen, er könne und wolle erfüllen, was er uns zugesichert hat, wenn auch nach unserer beschränkten Ansicht die Erfüllung noch so unwahrscheinlich scheinen sollte. Auch in der heiligen Schrift wird Glauben an Versicherungen Gottes, namentlich an künftig zu erfüllende, als etwas dargestellt, wodurch das beschränkte menschliche Geschöpf seine Ehrfurcht gegen den unendlichen Geist beweist; z. B. Röm. 4, 20. f. heißt es von Abraham: δȣς δοξαν τω Θεω etc. 5Mos. 32, 51. 4Mos. 20, 12. (wo von dem Gegentheil die Rede ist.). Ehrfurcht gegen Gott hat einen sehr wichtigen Einfluß auf Glauben an das, was wir als göttliche Belehrung zu erkennen überwiegende Gründe haben; aber sie hat auch die Wirkung, daß wir (und wären es auch nur Belehrungen, in Absicht auf welche es wenigstens möglich ist, daß sie von Gott kommen,) bey der Untersuchung der Gründe für die Göttlichkeit der von Gott uns gegebenen Offenbarung eine um so größere Ernsthaftigkeit und Bedachtsamkeit zeigen, und den nachtheiligen Einfluß, den Vorurtheile und Neigungen (Stolz, Ehrbegierde, Neigung zur Sinnlichkeit) auf die Untersuchung so leicht haben können, möglichst zu verhindern suchen. Jesus sagt den Juden, daß sie deßwegen nicht an ihn glauben, seine Lehre nicht für göttlich halten, weil sie keine wahre Ehrfurcht vor Gott haben, Joh. 5, 44. vgl. 42. (vgl. Joh. 8, 49.). Ehrfurcht gegen Gott hat

3) einen wichtigen Einfluß auf stille Unterwerfung, auf Ergebung in Gottes Willen, bey dem, was Gott als Weltregent veranstaltet oder zuläßt, wenn es auch für uns noch so unangenehm oder dunkel ist. Nie werden wir bey wahrer Ehrfurcht gegen Gott die göttlichen Maasregeln zu tadeln uns anmassen: Der Gedanke wird lebendig in uns seyn: Eben weil die höchste Weisheit dieß oder jenes veranstaltete oder zuließ, so muß auch diese Veranstaltung oder Zulassung mit dem weisesten Plan wirklich zusammenstimmen, wenn gleich wir es nicht einsehen können; weil die Weisheit des Weltregenten unendlich vollkommener ist, als die unsere, so muß in der Leitung der Weltveränderungen vieles vorkommen, was wir mit unserer beschränkten Weisheit durchaus nicht zu vereinigen im Stand sind; — weil das von Gott gilt, was Röm. 11,33. f. gesagt wird: Welch eine Tiefe seiner Weisheit! Wer hat des Herrn Sinn erkannt ꝛc.! so muß der Fall oft eintreten, daß wir die besondern Gründe der Verfügungen Gottes nicht einsehen können. Wir würden, wenn wir seine Maasregeln tadeln wollten, noch weit unvernünftiger handeln, als Kinder, wenn sie die ihnen unbegreifliche Maasregeln ihrer weisen Eltern tadeln wollten. Ehrfurcht gegen Gott bewahrt vor jeder Anmaßung eines Tadels der göttlichen Weltregierung, bey den Dunkelheiten und dem Unangenehmen im Gang unserer und der menschlichen Schicksale überhaupt; dieß sind die vorzüglichen nächsten Wirkungen der Ehrfurcht gegen Gott. Von besondern Handlungen, wodurch sich Ehrfurcht gegen Gott auf eine eigenthümliche Art äußert, in der Folge.

Mit der Untersuchung über die Ehrfurcht gegen Gott steht in sehr enger Verbindung die Erörterung der Frage: Ob und wiefern auch Furcht vor Gott zu einer christlichen Gesinnung gehöre?

1) Die christliche Gesinnung schließt nicht in sich die Gesinnung einer sklavischen Furcht vor Gott, auch nicht einer herrschenden ängstlichen Furcht vor Strafen Gottes; aber

2) auch Christen können und sollen nicht ganz frey seyn vom Gefühl von Furcht vor göttlicher Strafe; und zu einer christlichen Gesinnung gehört kindliche Furcht vor Gott, bey der man sich sorgfältig hütet, sich göttliche Strafen zuzuziehen.

1) Die christliche Gesinnung begreift nicht in sich die Gesinnung einer sklavischen Furcht vor Gott; nicht eine solche Gesinnung, bey der man, ohne Gott zu lieben, blos durch sinnliche Furcht vor göttlichen Strafen sich zum Gehorsam gegen Gottes Gebote bestimmen läßt. Ein solcher Sinn wäre das Gegentheil von dem, was Christus fordert, wenn er (Matth. 22,37.) sagt: Du sollst Gott lieben rc., dieß wäre nicht wahre Tugend. Ferner schließt die Gesinnung des wahren Christen nicht in sich die Gesinnung einer herrschenden ängstlichen Furcht vor Gottes Strafen, bey der man wegen vormaliger Vergehungen immer noch Strafen Gottes fürchtet, von seiner väterlichen Liebe und von der Seligkeit ausgeschlossen zu werden, fürchtet. Eine solche Gemüthsfassung kann zwar bestehen mit einem niedrigeren Grad von Liebe gegen Gott und mit einer gewißen Art von Zutrauen zu ihm: Und sie findet sich auch

wirklich in dieser Verbindung bey solchen, die sich einer blos angefangenen, noch nicht vollendeten christlichen Sinnesänderung bewußt sind, wohl auch bey solchen, die, wenn auch die Sinnesänderung vollendet ist, noch keine volle Gewißheit davon, also auch nicht von ihrer Begnadigung haben. Aber diese Gemüthsstimmung soll bey Christen, wenn sie gleich bey noch nicht vollendeter Sinnesänderung vortheilhaft ist, übergehen in ein solches Vertrauen zu Gott, bey dem sie, versichert von der Vergebung ihrer Sünden, alles wahre Gute und nur Gutes von Gott zuversichtlich erwarten. vgl. z. B. Röm. 5, 1. ff. 11. 1 Joh. 4, 17. 18. (kein φοβος soll mehr da seyn; man soll παρρησιαν haben rc.) So wahr aber dieß ist: so gewiß ist es

2) daß auch wahre Christen von Gefühlen der Furcht vor göttlichen Strafen nicht ganz frey seyn können und sollen. Denn die Furcht vor künftigen göttlichen Strafen kann auch durch den Gedanken bey wahren Christen erregt werden, daß sie einen Rückgang zum Bösen machen, und so ihres Ziels verfehlen könnten. Und die Gefühle von Furcht in dieser Hinsicht dürfen und sollen auch, soweit es nöthig ist, zur Unterstützung der Würkungen ihrer Ehrfurcht und Liebe, zu ihrer Verwahrung vor Ungehorsam gegen Gott, zu ihrer Verwahrung vor Rückkehr zum Bösen beytragen. Aber sie sollen bey ihnen nicht übergehen in eine herrschende Aengstlichkeit, die ihren Muth niederschlägt. (vgl. 1 Joh. 4, 17. 18. und Röm. 8, 15. 35. ff.) Zur herrschenden Gesinnung der Christen gehört nur eine solche Furcht vor Gott, die man kindliche nennen kann; eine Gesinnung, bey welcher sie

1) mit lebendiger Ueberzeugung erkennen, daß Gottes Mißfallen und der Verlust seiner Gnade und der damit zusammenhängenden Wohlthaten ein sehr furchtbares Uebel sey, und daher

2) sich vor allem sorgfältig hüten, wodurch sie sich dieses Uebel (oder wodurch sie sich Gottes Strafen) zuziehen würden. — Diese Gesinnung steht in einem nothwendigen Zusammenhang mit der Ehrfurcht und Liebe gegen Gott. Bey wahrer Ehrfurcht gegen Gott bestreben wir uns, Gott nicht mißfällig zu werden; wir werden uns also auch vor dem hüten, wodurch wir uns seine Strafen zuziehen, inwiefern sie Folgen (Erweisungen) seines gerechten Mißfallens sind. Bey ächter Liebe gegen Gott müßen wir ernstlich wünschen, seiner besonderen (väterlichen) Liebe nicht verlustig zu werden, von einer näheren Verbindung mit ihm nicht ausgeschlossen zu werden, des Ziels nicht zu verfehlen, zu welchem Er uns bestimmt und berufen hat, welches wir nach seiner Absicht und unter seiner Leitung und seinem Beystand erreichen sollen. Darum werden wir auch die Strafen Gottes, besonders die in der künftigen Welt, als ein furchtbares Uebel ansehen, und uns sorgfältig hüten, sie uns zuzuziehen. Dieß ist kindliche Furcht vor Gott. Sie ist ganz ähnlich der Furcht gut gesinnter Kinder, die ihre Eltern herzlich verehren und lieben.

Zweyter Hauptbestandtheil einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott.

Liebe gegen Gott im engsten Sinn, innigst verbunden mit Dankbarkeit gegen ihn.

1) Hier ist zu berücksichtigen der Begriff von ihr;

2) die Gründe, warum es Pflicht sey, uns ernstlich zu bestreben, diese Gesinnung bey uns herrschend werden zu lassen;

3) die eigenthümlichen Wirkungen dieser Gesinnung;

4) was die christliche Liebe gegen Gott Eigenes habe?

I) Begriff. Liebe gegen Gott wird allerdings zuweilen im weitern Sinn genommen, auch in der heil. Schrift. In diesem Sinn ist Liebe gegen Gott, die gesammte Verehrung Gottes, pflichtmäßige Gesinnung gegen Gott und die damit zusammenhängende Handlungsart. Im engern Sinn aber (und in diesem Sinn wird sie hier genommen) ist sie ein Bestandtheil jener Gesinnung, eine Gesinnung, die unterschieden ist von andern Bestandtheilen der Gesinnung gegen Gott, vom Gehorsam, von Ehrfurcht gegen Gott, vom Vertrauen auf Gott. Wie kann nun der Begriff davon bestimmt werden? Vorausgesezt muß dabey werden ein Erfahrungsbegriff von reiner geistiger Liebe. Faßt man diejenigen Merkmale dieses Begriffs zusammen, die auf unsere Gesinnung gegen Gott anwendbar sind, und denkt man sie mit solchen Bestimmungen, die einem richtigen Begriff von Gott und von seinem Verhältniß gegen uns angemessen sind, so hat man ei-

nen Begriff von der Liebe gegen Gott (im engeren Sinn), der hinlänglich ist, um diese Gesinnung von andern zu unterscheiden. Zu den wesentlichen Merkmalen dieses Begriffs gehören folgende:

1) Die Gesinnung der Liebe gegen Gott gründet sich auf die Ueberzeugung von Gottes vollkommenster Liebe und Güte; und, inwiefern sie mit Dankbarkeit verbunden ist, auf Ueberzeugung von seiner freyen uneigennützigen Güte, insofern sich diese gegen uns, und gegen unsere Mitmenschen erwies, erweist, erweisen wird, insofern wir und andere Menschen Gegenstand der Würkungen (Offenbarung) seiner Liebe sind.

2) Sie enthält solche herrschende Gefühle, die zum Wesentlichen der Zuneigung und Dankbarkeit gehören, und zugleich ein herrschendes williges Bestreben, alle unsere innere und äußere Handlungen mit solchen Gefühlen übereinstimmend zu machen. Weiter entwickelt, liegt folgendes in dieser allgemeinen Bestimmung. Liebe gegen Gott schließt in sich ein herrschendes Gefühl von lauterm Wohlgefallen an Gott als dem vollkommensten Urbild der Güte, innige Freude über Gott und sein Verhältniß zu uns, innige Freude darüber, daß er ist, namentlich auch für uns, daß wir in Verbindung mit ihm stehen, daß er uns kennt, und liebt, und ein herrschendes Gefühl von Sehnsucht nach einer näheren Bekanntschaft mit Gott, und anhaltendes ernstliches Streben nach einer immer vollkommeneren Erkenntniß Gottes, seiner Werke und Eigenschaften, ein fortdaurendes Streben, das Andenken an ihn in unserm Gemüth zu erhalten, und

die Vorstellung von ihm bey uns recht oft zu beleben. Zur Liebe gegen Gott gehört herrschende Neigung, ihm wohlgefällig und immer wohlgefälliger zu werden. Zur Liebe gegen Gott gehört Sehnsucht nach Vereinigung *) mit Gott (in ächtchristlichem, und der Vernunft nicht widerstreitendem, nicht in ungereimtem phantastischem Sinn); Sehnsucht nach Gottes wohlthätigen Einwirkungen auf unsern Geist und Herz, und nach einer immer größeren Empfänglichkeit für dieselbe, nach immer vollkommenerer Uebereinstimmung unsers Willens mit Gottes Willen, unserer Absichten mit Gottes Zwecken, unserer Würksamkeit mit Gottes Würksamkeit. Liebe gegen Gott schließt also auch in sich ein herrschendes Bestreben und Geneigtheit, alle seine Gebote zu befolgen, ihm immer ähnlicher zu werden, seine Zwecke so zu behandeln, als wären es unsere eigene, sie mit möglichstem Eifer zu befördern als Gottes Zwecke, Freude über die Erreichung der Zwecke Gottes als solcher. Und inwiefern Liebe gegen Gott zugleich dankbar ist, begreift sie ein herrschendes Gefühl von Dankbarkeit gegen Gott, und das Streben in sich, unsere Dankbarkeit so gut als möglich thätig zu beweisen, vorzüglich ein ernstliches Bestreben, alle Vorzüge, die Gott uns gab, alle Wohlthaten, die wir ihm verdanken, so anzuwenden, wie es den Zwecken unsers höchsten Wohlthäters angemessen ist.

Noch einige Bemerkungen, die zum Theil Folgerungen aus dem Vorhergehenden sind, zum Theil nähere Bestimmungen des Vorhergehenden enthlaten:

*) vgl. Reinhards Predigten vom J. 1810. II. Bd. S. 422. f. 429. f.

a) Liebe gegen Gott ist keineswegs eine blos praktische in dem Sinn, in welchem einige sie so nannten, d. h. nicht einerley mit Gehorsam gegen die göttlichen Gebote überhaupt, oder mit der Willigkeit sie zu befolgen. *) Eben so wenig aber ist sie eine Gesinnung, die in bloßen Gefühlen besteht; noch weniger eine sinnliche Zuneigung; denn sie strebt nach keinem sinnlichen Genuß. (Es ist Entweihung der edelsten Gesinnung, Liebe gegen Gott mit einer Neigung zu verwechseln, die nach sinnlichem Genuß strebt, wenigstens nach innerem.)

b) Liebe gegen Gott als solche (oder: an sich) ist eine uneigennützige Gesinnung, aber nicht eine solche Gesinnung, auf welche der Gedanke an das Verhältniß Gottes zu unserer Glückseligkeit keinen Einfluß hat, auch nicht eine solche, mit der das Verlangen und Streben nach eigener Glückseligkeit nicht verbunden seyn darf. Sie ist an sich eine ganz uneigennützige Gesinnung. Man kann unterscheiden:

1) die Gesinnung der Liebe gegen Gott an sich und als solche;

2) das Streben nach dieser Gesinnung und nach der Erhaltung und Vervollkommnung derselben, und die auf diesen Zweck gerichteten Handlungen;

3) die Art zu handeln, und einzelne Handlungen, zu welchen Liebe gegen Gott antreibt. — Bey 2) und 3) wirkt wohl bey Wesen, wie wir sind, auch das Verlangen nach eigenem Wohl unvermeidlich mit.

*) Nicht ganz richtig sind auch die, in de Wette's christlicher Sittenlehre I. Thl. S. 296. f. vorkommenden, Aeusserungen über die Liebe gegen Gott.

Der Satz, daß die Liebe gegen Gott an sich eine ganz uneigennützige Gesinnung ist, ist unbestreitbar wahr, wenn gleich die Bestimmung, die einige Mystiker dabey angenommen zu haben scheinen, unrichtig (Uebertreibung) ist. *) Liebe gegen Gott ist nämlich deßwegen an sich ganz uneigennützig, weil sie, als Liebe, sich keineswegs gründet auf den Trieb zu unserem eigenen Wohlseyn, weil der Gott liebende als solcher nicht sein eigenes Wohl zum Zweck bey dieser Liebe macht, nicht Gott liebt, damit Gott ihn glückselig mache.

Die Gesinnung der Liebe gegen Gott ist nicht eine Modifikation unserer Selbstliebe. Dieß ist der Fall in Absicht auf jede ächte geistige Liebe. Wer irgend einen andern nur oder vorzüglich deßwegen liebt, damit er durch ihn Vortheile erhalte, liebt eigentlich gar nicht den andern, sondern nur sich selbst; er betrachtet den andern nur als Mittel zur Beförderung seiner Zwecke. Dieß ist aber nicht Liebe. Sollte also eine Gesinnung Liebe gegen Gott seyn, bey der man Gott liebt, nur damit er unsere Glückseligkeit befördere? In diesem Sinn ist unstreitig wahr, was die Mystiker von reiner Liebe gegen Gott lehrten. Aber Liebe gegen Gott ist deßwegen nicht eine solche Gesinnung, auf welche der Gedanke an das Verhältniß Gottes zu unserer Glückseligkeit keinen Einfluß hat. Vielmehr soll auch der Gedanke daran Antrieb zu dankbarer Liebe gegen Gott seyn. Wenn ich einen edlen Wohlthäter dankbar liebe, so liebe ich ihn, weil er mein Wohlthäter ist. Aber meine Liebe geht nicht aus der Absicht hervor, in

*) vergl. Crusius Moraltheologie II. Thl. S. 1265. ff.

Zukunft meine Glückseligkeit durch seine Wirksamkeit mehr zu befördern. Ich liebe ihn, weil er mein Wohlthäter ist, nicht damit er mein Wohlthäter in Zukunft seyn möge. Die dankbare Liebe gegen edle Wohlthäter entsteht aus der Vorstellung von den Erweisungen ihrer Liebe gegen uns; sie gründet sich auf das Anerkennen ihrer freyen Güte, die sich namentlich durch Wohlthaten gegen uns erweist. Eben so dankbare Liebe gegen Gott. Liebe gegen Gott ist aber auch nicht eine solche Gesinnung, die nicht bestehen kann mit dem Rücksicht nehmen auf eigene Glückseligkeit bey unserm Handeln, und mit einem würksamen Verlangen darnach. Wenn gleich Liebe gegen Gott nicht aus dem Trieb zur Glückseligkeit hervorgeht, so folgt doch daraus nicht, jene Gesinnung und ein ernstliches würksames Verlangen und Streben nach eigener Glückseligkeit können nicht in Einem und eben demselben Geist vorhanden seyn. Die Hoffnung der Glückseligkeit — die Hoffnung wohlthätiger Folgen des Gehorsams gegen die göttlichen Gebote, kann auch vermittelst des Triebs zum Wohlseyn, der Liebe gegen Gott unbeschadet, beytragen, die Würkungen, durch welche Liebe gegen Gott sich äußern soll, zu unterstützen, — die Wegräumung eines Hindernisses zu erleichtern, das Entschliessungen und Handlungen im Wege steht, zu denen uns Liebe gegen Gott verpflichtet und ermuntert. *)

Selbst das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit kann und darf indirekt zu Handlungen mitwür-

*) vergl. den Abschnitt von den Beweggründen zur christlichen Tugend.

ken, zu welchen Liebe gegen Gott verpflichtet. Aber es giebt auch ein edleres Verlangen nach Glückseligkeit, als das natürliche; und jenes ist selbst zum Theil Wirkung der Liebe gegen Gott. Wer Gott liebt, wird die Glückseligkeit, nach der er nach Gottes Willen streben soll, ernstlich wollen, weil sie ein Zweck Gottes ist, der in Absicht auf ihn erreicht werden soll. In besonderem Zusammenhang steht mit der Liebe gegen Gott, die Sehnsucht nach dem vollkommenen Leben im ewigen Reich Gottes. Sie ist eine Wirkung der Liebe gegen Gott,

1) weil diese nothwendig die Sehnsucht in sich begreift, zu einer vollkommeneren Erkenntniß Gottes, als die im gegenwärtigen Leben erreichbare ist, und zu einer näheren Gemeinschaft mit Gott, als im gegenwärtigen Leben statt findet, zu gelangen;

2) weil zur Liebe gegen Gott auch die Sehnsucht gehört, für die Zwecke Gottes auf eine weit vollkommenere Art zu wirken, als wir bey unsern beschränkten Kräften und Wirkungskreisen es jezt thun können.

Wer Gott liebt, wird ernstlich nach jenem bessern Leben streben, weil er in jenem Leben Gott vollkommener erkennen wird, aber auch ihm vollkommener dienen, vollkommener und ewig für Gottes Zwecke mitwirken kann. So ist das Verlangen nach der himmlischen Seligkeit selbst eine Wirkung der Liebe gegen Gott. Aber dieß ist freylich etwas ganz anders, als Gott lieben, nur um seine Glückseligkeit zu befördern. Es ist hier ein umgekehrtes Verhältniß. Wir wollen Glückseligkeit, weil wir Gott lieben (um Gottes willen).

c) Aechte Liebe gegen Gott ist ferner nothwendig mit Ehrfurcht gegen Gott verbunden. Dieß folgt schon daraus, daß die Gesinnung der Ehrfurcht gegen Gott pflichtmäßig ist. — Aber auch an sich betrachtet, hängt ächte Liebe gegen Gott mit der Ehrfurcht gegen ihn zusammen. Denn ächte Liebe gegen Gott gründet sich auf Anerkennung einer moralischen Güte Gottes, einer solchen, die mit allen übrigen Vollkommenheiten Gottes übereinstimmt, und selbst ein wesentlicher Bestandtheil der höchsten Vollkommenheit Gottes ist. Ueberdieß gehört zur Liebe gegen Gott wesentlich, daß wir alle seine Zwecke zu befördern uns ernstlich bestreben, daß wir willig sind, Gott in allem ohne Ausnahme wohlgefällig zu werden. Wenn von Liebe gegen Menschen die Rede ist, so tritt eine nothwendige Beschränkung ein. Zwar auch diese schließt in sich die Willigkeit, die Zwecke des andern als die unseren zu behandeln; aber wir dürfen dieß nicht in allen Fällen thun: denn auch der achtungswürdigste und liebenswürdigste Mensch ist ein beschränktes, fehlerhaftes, dem Irrthum unterworfenes Geschöpf. Er kann also der Güte seiner Gesinnung ungeachtet doch in gewißen Fällen sich einen Zweck vorsetzen, zu dessen Erreichung wir nicht mitwirken dürfen. Aber Gott ist der Heiligste und Allweise, der also nur heilige und weise, nur solche Zwecke haben kann, die befördert werden sollen. Darum fällt in Beziehung auf Liebe gegen Gott die, bey der Liebe gegen Menschen nothwendige, Beschränkung ganz weg. Dieß beweist aber zugleich, daß die höchste (unbeschränkte) Ehrfurcht mit dieser Liebe verbunden seyn

muß. Denn ohne jene könnten wir nicht in allen Fällen ohne Ausnahme die Ausführung seiner Zwecke und sein Wohlgefallen wollen. Daraus ergiebt sich aber auch, daß der Liebe gegen Gott Liebe gegen jeden andern Gegenstand, mit welcher sie in Collision kommen kann, im Collisionsfall untergeordnet werden muß.

II) Nun entsteht die Frage, ob diese Gesinnung eine solche sey, die das Christenthum fordert, und ob etwa auch die bloße Vernunft Verpflichtungsgründe dazu erkenne?

a) Nach dem Christenthum gehört sie zu den Gesinnungen eines Christen wesentlich. Allerdings wird in mehr als Einer der Stellen, die von Gottes Liebe sprechen, dieser Ausdruck im weitern Sinn genommen: Allerdings kann man nicht alle die Stellen, die dieser Liebe erwähnen, als Beweise betrachten, daß Gesinnung der Liebe gegen Gott im engern Sinn zu einer pflichtmäßigen Gesinnung gehöre. Aber man kann doch, theils unmittelbar, theils mittelbar, aus dem N. T. und der Offenbarung überhaupt beweisen, daß Liebe gegen Gott im engern Sinn bey (Menschen überhaupt und besonders) Christen vorhanden seyn soll, daß also jeder darnach streben solle, daß sein Herz zu dieser Gesinnung gebildet werde. Der Beweis kann

1) unmittelbar genommen werden aus Stellen, wo von der Liebe gegen Gott die Rede ist. Matth. 22, 37. Marc. 12, 30. (5 Mos. 6, 5. vgl. 30, 6.). In diesen Stellen bezeichnet dieser Ausdruck zwar nicht ausschliessend Liebe im engern Sinn, aber doch

gewiß eine solche Gesinnung, die diese in sich schließt. Denn

1) hat man keinen beweisenden Grund für die Voraussetzung, daß dieser Ausdruck blos Gehorsam gegen die göttliche Gebote überhaupt, oder Verehrung Gottes durch Befolgung seines Willens, mit Ausschluß der Liebe im engern Sinn (der Zuneigung und Dankbarkeit) bezeichne. Alle Gründe dafür, die man vorgebracht hat, *) sind, einzeln und zusammen genommen, nicht beweisend. Man hat sich darauf berufen, daß die (5Mos.6,5. 30,6. vorkommende) Redensart: Gott lieben 5 Mos. 10, 12. mit: Gott fürchten und Gott dienen, verwechselt werde. Allein die Furcht vor Gott wird gerade in dieser Stelle ausdrücklich unterschieden von der Liebe gegen Gott. Was berechtigt nun wohl zu dem Schluß, Gott lieben sey identisch mit Gott fürchten und Gott dienen? Ist es nicht natürlicher anzunehmen, beyde seyen unterschieden, — der erstere Ausdruck bezeichne Liebe gegen Gott im engern Sinn, der andere Furcht? — Ferner hat man bemerkt, in vielen Stellen des alten Testaments, werde Liebe gegen Gott mit Abscheu gegen das Böse, mit Gehorsam gegen die Gebote Gottes verbunden, z. B. Ps. 97, 10. 2 Mos. 20, 6. 1 B. Kön. 3, 3. ꝛc. Allein alle diese Stellen lassen sich auf die natürlichste Art erklären, wenn man voraussezt, Liebe gegen Gott sey eine solche Gesinnung, womit Gehorsam in enger nothwendiger Verbindung stehe. Es folgt also aus jenen Stellen nicht, Liebe gegen Gott sey identisch mit Verehrung

*) S. Reinhards System der christlichen Moral II. Bd. 3te Aufl. S. 24. ff.

Gottes durch Beobachtung seines Gesetzes. Wer seinen Freund liebt, wird sich ihm durch sein Handlen möglichst wohlgefällig machen ꝛc. Ist denn aber beydes identisch? Verhält sich nicht das leztere zum ersteren, wie Wirkung zur Ursache? Eben so ist, wenn man aus Liebe gegen Gott seinen Willen befolgt, das leztere Folge vom ersteren; beydes ist nicht identisch; noch weniger ist Liebe im engern Sinn ausgeschlossen.

2) Man hat einen hinlänglichen Grund anzunehmen, daß in dem Begriff von Liebe gegen Gott in den Stellen Matth. 22, 37. Marc. 12, 30. 5 B. Mos. 6, 5. auch der Begriff von Liebe im engeren Sinn enthalten sey. Denn

1) ist das der Bedeutung von אהב, und dem Zusammenhang angemessen. Denn es heißt, du sollst Gott lieben von ganzem Herzen u. s. w. — den Herrn deinen Gott. Entweder nimmt man an, daß in den Worten: εν ὁλη τη καρδια σου, εν ὁλη τη ψυχη σου, ἐν ὁλη τη διανοια σου jeder Ausdruck eine besondere Bedeutung habe, oder sezt man voraus, daß diese Ausdrücke zusammen nur Einen Hauptbegriff ausdrücken. Im ersten Fall muß man unläugbar auch das Gefühlsvermögen zu dem rechnen, was durch jene Worte bezeichnet wird. Im zweyten Fall liegt in der Zusammensetzung dieser Ausdrücke unstreitig das: Alle Kräfte der Seele sollen Theil nehmen an der Liebe gegen Gott, auch das Gefühlsvermögen also. Es gehören also auch Gefühle zu dieser Gesinnung gegen Gott; und daß namentlich auch Gefühle von Zuneigung und Dankbarkeit dazu gehören, wird durch die Worte: τον Θεον σου, angedeutet. In

Beziehung auf die Israeliten wird Jehova ihr Gott genannt, insofern er ihr vorzüglicher Wohlthäter war. Dieß soll auch jeder Verehrer Christi dabey denken. Es gehören also zur Liebe gegen Gott, von der hier die Rede ist, auch solche Gefühle, die der Ueberzeugung angemessen sind, daß Gott unser Gott, ein gegen uns liebevoll gesinnter, ein gegen uns höchstwohlthätiger Gott ist, — Gefühle von dankbarer Liebe. Dieß läßt sich

2) auch in Rücksicht auf das alte Testament, auch durch andere Data bestätigen. Z. B. 5 Mos. 10, 12. wird Liebe gegen Gott unterschieden von der Ehrfurcht gegen Gott und Befolgung seiner übrigen Gebote. Ueberdieß wird Gott auch im A. T. oft auf eine solche Art beschrieben, die geeignet ist, Gefühle von Zuneigung und Dankbarkeit gegen ihn zu erwecken; und es finden sich auch alttestamentliche Stellen, besonders in den Psalmen, die unverkennbare Ausdrücke des Gefühls von Zuneigung und Dankbarkeit gegen Gott sind. *) Z. B. Ps. 18, 2. ff. spricht sich unverkennbar ein solches Gefühl aus; ebenso Ps. 73, 25. ff. vgl. auch Ps. 37, 4. 119, 14. 16. 47. 103, 1. ff. Es finden sich ferner mehrere alttestamentliche Stellen, in welchen sehr rührende Aufforderungen zu dankbarem Lob Gottes enthalten sind; z. B. Ps. 136. 107. 118. 147. rc. Schon daraus läßt sich schließen, daß zu der Liebe gegen Gott, von welcher Jesus Matth. 22, 37. spricht, auch Liebe gegen Gott im engern Sinn, Zuneigung und Dankbarkeit und die damit zusammenhängenden Gefühle ge-

*) vergl. Stäudlins philos. und biblische Moral §. 112. S. 269.

hören. Und man darf dieß um so mehr annehmen, da die christliche Lehre weit mehr dazu geeignet ist, Liebe und Dankbarkeit gegen Gott uns einzuflößen, als die alttestamentliche Lehre. Ein besonderer Bestätigungsgrund davon in Rücksicht auf das N. T. findet sich 1 Joh. 4, 19. vergl. mit v. 16. 9. 10. Hier muß man doch wohl allein oder wenigstens zunächst und vorzüglich an Liebe gegen Gott im engern Sinn, verbunden mit Dankbarkeit, denken. Von einer solchen Liebe ist die Rede, die hervorgeht aus einer lebendigen Ueberzeugung von der zuvorkommenden Liebe Gottes gegen uns, die sich namentlich gründet auf Ueberzeugung von dem größten Beweis der göttlichen Liebe gegen uns, der v. 9. 10. angeführt wird. Aber eine lebendige Ueberzeugung von der Größe der zuvorkommenden Liebe Gottes gegen uns, so wie sie sich durch Christum geoffenbart hat, ist auch untrennbar verbunden mit Zuneigung gegen Gott, mit Gefühlen der innigsten Freude an Gott, und mit der gerührtesten Dankbarkeit gegen ihn. Dieß liegt wohl auch in dem allgemeinen Ausspruch Gal. 5, 6., wo Paulus das Wesentliche des praktischen Christenthums so beschreibt, es komme auf einen Glauben an, der wirksam sey durch Liebe. Eine solche Liebe ist die christliche Gesinnung, die hervorgeht aus dem Glauben an Gott, daß er durch Christum eine besondere Anstalt zu unserer Begnadigung und ewigen Beseligung gemacht habe. Man kann damit auch verbinden die Aussprüche Pauli, Röm. 8, 15. Gal. 4, 6. Daraus ergiebt sich zunächst das: die Gesinnung wahrer Christen gegen Gott ist eine kindliche; und dazu gehört, theils ein kind-

liches Zutrauen zu Gott, theils eine kindliche Liebe zu ihm; und diese läßt sich nicht trennen von Gefühlen von Zuneigung und Dankbarkeit; sie ist nicht bloßer Gehorsam oder Ehrfurcht gegen Gott, die sich durch Gehorsam wirksam äußert, obgleich diese nothwendig damit verbunden sind. Mit dieser Behauptung, Liebe gegen Gott im engern Sinn gehöre zur christlichen Gesinnung, lassen sich auch alle übrige neutestamentliche Stellen, die sich auf Liebe gegen Gott beziehen, vereinigen. Hier die, aus denen man beweisen wollte, Liebe gegen Gott bestehe nur in Verehrung Gottes durch Gehorsam, und auch von diesen nur die, wo es nicht auf den ersten Blick einleuchtet, daß sie nicht einmal einen scheinbaren Grund für jene Meynung enthalten. Es sind lauter solche, aus welchen allerdings der Satz, aber auch nur der Satz geschlossen werden kann, daß Gehorsam gegen alle übrige göttliche Gebote untrennbar verbunden sey mit Liebe gegen Gott. Sie dienen zum Beweis, daß zur Liebe gegen Gott auch eine herrschende Geneigtheit, Gott wohlgefällig zu seyn, gehöre. 1 Joh. 2, 5. heißt es, ὁς δ'αν τηρῃ ἀυτȣ τον λογον im Gegensatz gegen v. 4. Der Sinn dieses Ausspruchs ist: nur der hat ächte Liebe gegen Gott *) (ἐν τȣτω ἡ ἀγαπη τετελειωται), der auch das Wort Gottes, die Gebote Gottes (v. 4.)

*) Diese Erklärung scheint dem Zusammenhang mit v. 4. angemessener zu seyn als die: bey welcher man durch ἀγαπη τȣ Θεȣ die Liebe Gottes gegen den Menschen versteht, und die folgenden Worte (v. 5.): ἐν τȣτω γινωσκομεν etc., streiten nicht mit derselben.

hält. Allerdings folgt daraus unstreitig, zur Liebe gegen Gott werde wesentlich erfordert, daß sie sich wirksam äußere durch willige Befolgung aller göttlichen Gebote. Aber es folgt nicht daraus, Liebe gegen Gott sey einerley mit jener Befolgung. Eben dieß gilt in Beziehung auf 1 Joh. 5, 3. Vergleicht man damit 4, 19., so kann man sich nicht einfallen lassen, diese Worte so zu erklären, Liebe gegen Gott sey einerley mit dem Halten seiner Gebote. Der Sinn muß seyn: das ist Würkung der ächten Liebe gegen Gott, oder: dadurch erweist (äußert) sie sich, daß wir seine Gebote halten. Deßwegen hatte Johannes am Ende des zweyten Verses das eine und andere unterschieden, [(deßwegen sezt er hinzu, *αἱ ἐντολαι ὐ βαρειαι*.) Wollte man annehmen, die Liebe gegen Gott in diesem Vers sey blos Gehorsam gegen die göttlichen Gebote, so ist nicht klar, wie mit dem ersten Satz der zusammenhänge, seine Gebote seyen nicht schwer. Versteht man aber die, (aus dem Glauben an Christum (v. 1. 4.) hervorgehende,) Liebe gegen Gott im engern Sinn, so ist der Zusammenhang klar. Denn diese ist ein sehr wirksames Princip der Geneigtheit zu Befolgung seiner Gebote; für die Liebe ist kein Opfer zu schwer. (Entwickelt man den Zusammenhang noch weiter, so liegt darin auch der Gedanke: Die Liebe gegen Gott ist eine solche Gesinnung, die in der innigsten Verbindung steht mit dem Glauben an Christum, vgl. v. 1. 4. mit v. 3.)] — Liebe gegen Gott ist eine Gesinnung, die sich zum Gehorsam so verhält, wie die Ursache zur Wirkung. Damit stimmt zusammen, was Jesus in einigen Stellen (Joh. 14, 15. 21. 23.

15, 14.) von der Liebe gegen ihn selbst sagt. Allerdings ist es auch anwendbar auf Liebe gegen Gott. Aber es kann nicht daraus geschlossen werden, daß Liebe gegen Gott (und Jesum) identisch sey mit Gehorsam gegen die Gebote Gottes (und Jesu). Auch das, was Jesus Joh. 14, 31. von seiner eigenen Liebe zu seinem Vater sagt, beweist keineswegs, daß Liebe gegen Gott und Befolgung seiner Gebote einerley sey; aber es bestätigt die Wahrheit, daß Willigkeit zur Befolgung der göttlichen Gebote ein wesentliches Merkmal der ächten Liebe gegen Gott sey. Das αγαπαν τον πατερα ist die Gesinnung Jesu, von welcher auch das eine nothwendige Folge war, daß er gerne auch den beschwerlichsten Auftrag seines Vaters vollzog. Es läßt sich aus mehreren Aussprüchen der heil. Schrift unmittelbar erweisen, daß zur Liebe gegen Gott auch Liebe gegen ihn im engern Sinn gehöre, und zugleich erhellt auch, daß sie nothwendig verbunden ist mit dem Gehorsam gegen alle übrige Gebote Gottes. Das erstere und eben darum auch das leztere läßt sich aber auch

II) noch mittelbar aus der christlichen Lehre erweisen. Es läßt sich erweisen aus dem kurzen Ausspruch Jesu Joh. 17, 3. verbunden mit andern Aussprüchen, oder wenn man seinen Inhalt so entwickelt, wie andere Aussprüche es fordern. Wesentlich gehört zur Gesinnung eines Christen eine lebendige Erkenntniß Gottes, und ebendarum eine Gesinnung gegen Gott, die dieser angemessen ist, angemessen der lebendigen Ueberzeugung auch von Gottes Liebenswürdigkeit, von Gottes Liebe gegen uns, und namentlich

von dem besondern Verhältniß Gottes als Vaters zu wahren Christen. Aber diese Ueberzeugung ist ihrer Natur nach Quelle der Liebe gegen Gott im engern Sinn. Wahre Christen erkennen lebendig, daß Gott die Liebe ist; sie erkennen lebendig die Liebe Gottes gegen das Menschengeschlecht und gegen sie selbst (1 Joh. 4, 16. 9. 10. Joh. 3, 16.); und diese Erkenntniß ist von innigster und dankbarer Liebe gegen Gott untrennbar. Wahre Christen erkennen mit lebendiger Ueberzeugung, daß Gott in besonderem Sinn ihr Vater sey; dieß weckt kindliche Liebe gegen Gott. Diesen Grund könnte man auch so darstellen: Das Christenthum sezt die Liebenswürdigkeit Gottes in das hellste Licht; es stellt uns Gott auf eine solche Art vor, die vorzüglich geeignet ist, Zuneigung und Dankbarkeit gegen Gott zu erwecken. Nun soll aber der Glaube an diese Lehre des Christenthums von Gott ein wirksamer seyn; also soll eine solche Gesinnung bey Christen vorhanden seyn, die der christlichen Lehre von Gott angemessen ist; und dazu gehört auch Liebe gegen Gott im engern Sinn, aber eben darum auch herrschende Geneigtheit, Gottes Zwecke als die unseren zu betrachten, zu behandeln und zu befördern. Man kann noch das hinzusetzen, die Geschichte und Lehre Jesu ist dazu geeignet, uns Liebe im engeren Sinn gegen Christum einzuflößen. Und da wir, nach eben dieser Lehre, Jesum als das vollkommenste Ebenbild seines und unsers Vaters anerkennen sollen; so hat der Glaube an die Geschichte und Lehre Jesu auch die Würkung, Liebe (im engeren Sinn) gegen seinen und unsern Vater hervorzubringen. Liebe gegen

Gott im engern Sinn gehört nach der christlichen Lehre zur pflichtmäßigen christlichen Gesinnung gegen Gott. Aber auch

b) aus der Natur der Sache selbst läßt sich das erweisen: die Gesinnung der Liebe gegen Gott ist

1) an sich eine pflichtmäßige Gesinnung;

2) es ist auch darum Pflicht, sie bey sich herrschend werden zu lassen, weil Liebe gegen Gott einen eigenthümlichen wichtigen Einfluß auf die Befolgung aller übrigen Gebote Gottes hat. Liebe gegen Gott, wie wir ihn aus der Natur und vorzüglich aus dem Evangelium kennen, ist

1) an sich schon pflichtmäßig. Wir kennen Gott als den Geist, der unserer innigsten Liebe höchst würdig ist, schon deßwegen, weil in ihm die vollkommenste Liebe ist, weil er Urbild der Güte ist. Gesezt, es wäre möglich, was freylich blos ungereimte Erdichtung ist, daß wir die vollkommene Güte Gottes erkennten, ohne daß Gott in einem reellen Verhältniß mit uns stünde, ohne daß wir Gegenstände seiner Güte wären, so wäre schon dann Gott ein höchstwürdiger Gegenstand unserer Liebe, aber nicht unserer dankbaren Liebe: dieß ist er, insofern er seine Liebe auch namentlich gegen uns erweist. Die leztere Betrachtung ist allerdings die wirksamste. Daran erinnert eben darum die Offenbarung am häufigsten.

a) Gott ist unser erster und höchster Wohlthäter, und seine Güte ist eine ganz freye. Gott ist unser erster und höchster Wohlthäter. Ihm vergl. Röm. 11, 36. Apg. 17, 24. f. 28. Offenb. 4, 11. Luc. 6, 35. haben wir unser Daseyn, alle unsere Kräfte,

ihm haben wir alles zu verdanken, was irgend auf die Erhaltung, Entwicklung, Ausbildung unserer Kräfte, und auf unser Wohlseyn Einfluß hat. Ihm verdanken wir die großen Vorzüge unseres Geistes, durch die wir uns vor allen übrigen Geschöpfen auf der Erde auszeichnen; ihm verdanken wir es, daß wir fähig sind, uns zum Ueberirrdischen zu erheben, ihn unsern Schöpfer kennen zu lernen, unsere Verbindlichkeit zu Befolgung seines Gesetzes zu erkennen, ihm, dem Urbild der Heiligkeit ähnlich zu werden. Ihm verdanken wir die großen Vorzüge unseres Geistes, die uns unsere Bestimmung für ewige Fortdauer und Entwicklung ankündigen. Von ihm hängt alles ab, was ausser uns zu Entwicklung unserer Kräfte und zu unserm Wohlseyn beytragen kann. Ohne Gott könnte es überall keinen Wohlthäter für uns geben. Alles überhaupt, was (ausser Gott) wohlthätig für uns seyn kann, ist nur durch seinen Willen vorhanden, wird nur durch ihn erhalten. Ohne ihn hätten wir nicht die Fähigkeit, von irgend einem unserer Mitmenschen Wohlthaten zu empfangen. Gott ist unser erster und höchster Wohlthäter, und hat eben darum den gerechtesten Anspruch auf unsere dankbarste Liebe. Und wie sehr wird die Ueberzeugung von Gottes Liebenswürdigkeit, von der Größe seiner Liebe gegen uns, verstärkt durch die Offenbarung, vorzüglich durch die christliche! Gott hat, — dieß lehrt uns die Offenbarung, — eine Anstalt getroffen, die darauf abzweckt, uns von den Strafen (unseligen Folgen) der Sünde zu befreyen, uns von allem Bösen zu reinigen, uns zu ihm ähnlichen Wesen zu bilden, mit ihm zu vereinigen, uns, zu der höchsten,

für Wesen unserer Art erreichbaren, Seligkeit und Herrlichkeit zu erheben, zu einer Seligkeit und Herrlichkeit, die unsere eigene Würdigkeit sehr weit übersteigt, uns in dieser Welt für sein ewiges himmlisches Reich zu bilden, und einst in diesem Reich ewig und vollkommen zu beseligen.

Gott ist unser höchster Wohlthäter, und will unser ewiger Wohlthäter seyn. Noch weit vollkommener, als in dieser Welt, will sich seine Güte an seinen Verehrern in der künftigen Welt verherrlichen. Und diese Güte ist

b) ganz frey (unverdient),

α) insofern schon als wir Geschöpfe,

β) insofern als wir sündhafte Geschöpfe sind.

In der ersten Beziehung gilt für alle erschaffene Geister das, was Röm. 11, 35. gesagt wird. Gott bedarf der Dienste seiner Geschöpfe vgl. Apg. 17, 25. nicht, seine Seligkeit können diese nicht vergrößern; er ist unabhängig von uns und allem ausser ihm; seine Seligkeit besizt er durch sich selbst; seine Geschöpfe können ihm keinen Zuwachs an Seligkeit verschaffen. Seine Güte gegen uns Menschen ist aber zweyfach unverdient, insofern er sie sündigen Geschöpfen erweist. Unverdient ist Gottes Güte gegen solche überhaupt; aber besonders der ausserordentliche Beweis seiner Güte, den er uns dadurch gab, daß er den huldvollen Rathschluß faßte, uns zu begnadigen und zu beseligen, und daher durch Christum eine ausserordentliche Begnadigungs- und Beseligungsanstalt traf. Gott ist unser erster, höchster und beständiger Wohlthäter; und seine Güte ist ganz frey und unverdient. Er ist also gewiß unserer

innigsten, dankbarsten und thätigsten Liebe höchst würdig. Wir sollen daher aus allen Kräften darnach streben, daß der Sinn einer innigen und dankbaren Liebe gegen Gott bey uns herrschend werde und bleibe, und daß mit den Gefühlen einer solchen Liebe unsere innere und äußere Handlungen in immer vollkommenere Uebereinstimmung gebracht werden. Dankbare Liebe gegen Gott ist an sich, aber auch

2) darum indirekt pflichtmäßig, weil sie einen so wichtigen eigenthümlichen Einfluß auf Gehorsam gegen alle übrige göttliche Gebote hat.

III) Liebe gegen Gott hat eine eigenthümliche Wirkung in Rücksicht auf Befolgung aller übrigen göttlichen Gebote, in folgenden Hinsichten:

1) Aus dem oben bestimmten Begriff von Liebe gegen Gott folgt unmittelbar, daß Liebe gegen Gott uns willig macht zur Erfüllung aller übrigen Pflichten, daß sie es möglich macht, alle gerne auszuüben, daß sie der Abneigung gegen das Gesetz kräftig entgegenwürkt, und Liebe dazu hervorbringt. Darnach sollen wir aber streben, jene Abneigung immer mehr zu schwächen, Gottes Gesetz lieb gewinnen. Denn

a) es wird selbst die Achtung für die Gebote des moralischen Gesetzes in sehr vielen Fällen nicht wirksam genug seyn, wenn eine mehr oder minder starke Abneigung gegen das Gesetz ihr entgegenwirkt.

b) Es gehört zu unserer Bestimmung, (zu der Vollkommenheit, die wir in diesem Leben schon, in einem gewißen Grad, haben sollen,) daß wir das heilige Gesetz Gottes nicht aus bloßer Achtung, sondern auch mit Lust erfüllen. Ebendarum sollen wir mit

der Triebfeder der Achtung die der Liebe gegen Gott verbinden. Denn diese ist eine sehr wirksame und zugleich uneigennützige Triebfeder einer willigen und freudigen Befolgung aller übrigen göttlichen Gebote. Liebe kann würken, was bloße Ehrfurcht nicht zu würken vermag. [Auch in einer Abhandlung von Kant*) findet man eine merkwürdige Aeusserung darüber, die freylich mit mehreren seiner übrigen nicht übereinstimmt, aber wahr ist; folgende nämlich: „Die Achtung ist ohne Zweifel das erste, weil ohne sie auch keine wahre Liebe statt findet. — Aber wenn es nicht blos auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt; wenn man nach dem subjektiven Grund der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn voraussetzen darf, am ersten zu erwarten ist, was der Mensch thun werde, nicht blos nach dem objektiven, was er thun soll; so ist doch die Liebe, als freye Aufnahme des Willens eines andern unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durchs Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen): Denn was einer nicht gern thut, das thut er so kärglich, auch wohl mit sophistischen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, daß auf diese, als Triebfeder, ohne den Beytritt jener, nicht sehr viel zu rechnen seyn möchte."] Eben darauf bezieht sich der Ausspruch des Apostels Johannes in seinem ersten Brief 5, 3.: Seine Gebote sind nicht schwer; — für den nämlich, der

*) „Das Ende aller Dinge" in der Berliner Monatschrift vom Junius 1794. S. 518. ff.

an Christum glaubt, und eben darum auch Gott liebt. Daß sie, an sich betrachtet, nicht schwer seyen, will Johannes wohl nicht sagen; denn er spricht (v. 4.) vom Kampf mit dem κοσμος, der aber für den nicht schwer sey, der an Christum glaube, und eben darum auch Gott liebe.

2) Liebe gegen Gott würkt überdieß auch insofern, als sie mit Dankbarkeit verbunden ist, zur Befolgung der göttlichen Gebote mit.

3) Aber auch in anderer Hinsicht hat Liebe gegen Gott einen wichtigen Einfluß auf Gehorsam gegen das göttliche Gesetz. Nur vermittelst der Liebe gegen Gott kann der Gedanke oder Glaube an Gott überhaupt einen so wirksamen und moralisch vortheilhaften Einfluß auf die Bildung unsers Herzens und auf unsere Handlungsart haben, als er soll. Auch in dieser Hinsicht kann Liebe gegen Gott nicht durch Ehrfurcht ersezt werden. Lieben wir Gott; so ist es Freude für uns, so ist es Bedürfniß für uns, an Gott, an sein Verhältniß gegen uns, an seinen Willen zu denken. Wir werden eben darum oft und zugleich mit innigster Theilnahme das Andenken an ihn erneuren, uns oft durch Gebet ihn vergegenwärtigen, und ebendarum mit dem Gedanken an ihn und an seinen Willen immer mehr vertraut werden, und so vertraut werden, daß der Glaube an Gott immer wirksamer in Rücksicht auf unsere Empfindungen, unser Handeln und Wollen, wird. Lieben wir Gott nicht, so denken wir nicht gerne an ihn und an unser Verhältniß gegen ihn. Wir suchen entweder den Gedanken an ihn überhaupt möglichst zu entfernen, oder wenn wir aus irgend einem Grund,

z. B. wegen unsers Berufs, damit uns beschäftigen, so denken wir gewiß diesen Gedanken nicht gerne, und gar nicht oder doch selten mit ernstlicher Anwendung auf uns, oder nur mit einem mehr oder minder starken Gefühl von Abneigung gegen ihn, in jedem Fall auf eine solche Art, die zur Veredlung unseres Herzens wenig oder nichts benträgt. Daraus folgt auch, daß bloße Achtung gegen Gott den gänzlichen Mangel der Liebe zu ihm nicht ersetzen kann. Denn wenn sich mit der Ehrfurcht gegen Gott Abneigung verbindet, so denkt man nicht gerne, und eben darum auch nicht oft mit Anwendung auf sich selbst, an ihn. Auch kann Ehrfurcht gegen Gott bey einer solchen Gemüthsstimmung nicht herrschende Gesinnung werden. Mittelbar trägt ferner Liebe gegen Gott auch insofern zum Gehorsam gegen alle übrige göttliche Gebote bey, als sie auf die Würksamkeit der Hoffnung des ewigen Lebens Einfluß hat. *) Man kann noch das hinzusezen: Wir sollen jeden Grundtrieb in uns, also auch den Trieb zur geistigen Liebe möglichst zu veredlen suchen. Dieser wird es aber vorzüglich dadurch, daß man ihm eine herrschende Richtung auf den würdigsten Gegenstand giebt. Denn diese Richtung ist an sich schon Veredlung jenes Triebs; aber sie ist es auch deßwegen, weil der Trieb zur Liebe, wenn er diese Richtung hat, eben dadurch so geleitet wird, daß er seine Würksamkeit auch in Beziehung auf andere Gegenstände auf eine mit dem moralischen Zweck übereinstimmende Art äußert.

IV) Worin besteht aber das Eigenthümliche

*) vergl. S. 272. f.

der christlichen Liebe gegen Gott? Schon aus den angeführten und mehreren andern Stellen des alten Testaments kann man folgern, daß auch die besseren Israeliten in einem gewißen Grad Gott liebten. Aber die christliche Lehre gegen Gott hat etwas Eigenthümliches, und zwar folgendes:

1) in Ansehung der Ueberzeugung, worauf sich die christliche Liebe gegen Gott gründet.

2) In Ansehung ihrer Beschaffenheit und Wirkungen.

1) In Hinsicht auf die Ueberzeugung, auf die sie sich gründet. Es liegt dabey Erkenntniß der Liebe Gottes zu Grunde, so wie sie sich namentlich auch durch Christum offenbarte, und offenbart, durch die Veranstaltung, die durch ihn ausgeführt wird, (1 Joh. 4, 9. 10. 14. Joh. 3, 16. Röm. 5, 8.) durch seine Geschichte und Lehre, und in der Person Jesu. Schon deßwegen aber hat sie auch etwas Eigenes

2) in Ansehung ihrer Beschaffenheit und Wirkungen. Sie ist

a) ein höherer Grad von Liebe gegen Gott, verglichen mit dem, der auch bey religiösen Israeliten unter der alttestamentlichen Verfassung statt fand. Sie ist kindliche Liebe gegen Gott, verbunden mit kindlichem Vertrauen auf ihn, und schließt eben darum einen höhern Grad von Willigkeit in sich, uns Gott wohlgefällig zu machen, und seine Zwecke zu befördern. Denn eben die vollkommenere Erkenntniß der Größe der Liebe Gottes, die uns das Evangelium [illegible]t, erzeugt ihrer Natur nach, wenn sie lebendig ist, einen höheren Grad von Liebe rc.

b) Christliche Liebe gegen Gott äußert sich durch ein thätiges und williges Bestreben, bey unserm Handlen auf alle die Vorschriften, namentlich auch auf die positiven, die Gott uns durch Jesum bekannt gemacht hat, und auf Jesu Beyspiel Rücksicht zu nehmen. Sie schließt in sich ein ernstliches und williges Bestreben, auch die Veranstaltung Gottes, die er durch Christum ausführt, auf eine recht gewissenhafte Art zu benutzen. Christliche Liebe gegen Gott ist endlich untrennbar verbunden mit dankbarer Verehrung und Liebe gegen Jesum. (Davon mehr im folgenden.)

Dritter Hauptbestandtheil einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott.

Vertrauen auf Gott.

I) Begriff. Es giebt ein Vertrauen auf Gott, das man Vertrauen im engern Sinn, und ein solches, das man Vertrauen im weitern Sinn nennen kann. Das erstere ist es eigentlich, und zunächst, wovon hier die Rede ist; es steht aber allerdings in nothwendiger Verbindung mit dem lezteren. Es ist dasjenige Vertrauen, welches wahre Christen in Beziehung auf sich selbst, in Beziehung auf ihre eigene Angelegenheiten, auf Gott zu setzen berechtigt sind, und sezen. Es ist eine solche Gesinnung, vermöge der wir in allen Fällen wahrhaft Gutes und nur Gutes von Gott zuversichtlich erwarten. Es schließt aber zugleich in sich, daß diese zuversichtliche Erwartung einen fortdaurenden wirksamen Einfluß auf unsere Art zu urtheilen, zu fühlen, zu wollen und zu handeln habe. Vertrauen auf Gott im engern Sinn ist eine solche Gesin-

nung, vermöge der wir, vorausgesezt, daß wir wahre Christen sind, von Gott in allen Fällen wahres Gutes und nur Gutes erwarten; — wahrhaft Gutes, nicht das, was nur uns gut scheint, sondern das, was nach dem Urtheil der höchsten Weisheit gut ist. Vermöge jenes Vertrauens erwarten wahre Christen zuversichtlich die Beförderung ihres eigenen wahren Wohls, ihres Fortschritts in der Erkenntniß der Wahrheit, und ihrer Heiligung von Gott: Sie erwarten zuversichtlich, daß unter Gottes Leitung alles zu ihrem wahren Besten dienen werde. (Röm. 8, 28.)

Der Begriff von dieser Gesinnung ist nun weiter zu entwickeln: Es fragt sich: worauf gründet sich dieses Vertrauen, und was sezt es von unserer Seite voraus? Was erwartet man bey einem solchen Vertrauen? Und wodurch äußert sich dieses Vertrauen zunächst?

1) Worauf gründet es sich, was sezt es von unserer Seite voraus?

a) Grundlage dieses, wie des allgemeinen, Vertrauens auf Gott ist:

1) die Ueberzeugung von der höchsten Vollkommenheit des Weltregenten überhaupt, oder von Gottes höchster Vollkommenheit, insofern sie sich durch die Weltregierung äußert;

2) Glaube an die göttlichen Zusagen in der Offenbarung, namentlich in der christlichen. Sollen wir unbeschränktes Zutrauen zu Gott überhaupt haben, so muß

α) die Ueberzeugung fest stehen, daß der Weltregent der Allwissende, Allweise, der Gütigste, Heiligste, der Allmächtige sey.

Zu Menschen können wir immer nur ein beschränktes Zutrauen haben. Soweit aber Zutrauen zu ihnen möglich ist, wird immer die Ueberzeugung vorausgesezt, erstlich daß es für sie möglich sey, und dann, daß sie den Willen haben, zu unserem Besten zu wirken. Sollen wir auf Gott vertrauen, und wahres Gutes in allen Fällen von ihm erwarten; so müßen wir überzeugt seyn, es fehle ihm nicht am Vermögen und Willen, uns in jedem Fall das wirklich Gute zu geben. Wir müßen also glauben, daß er alles untrüglich kenne (wisse), was sich auf uns bezieht, daß er der Allwissende sey; aber auch, daß es ihm nicht am Vermögen fehle, uns zu geben, was wir bedürfen, daß er mächtig und weise genug sey, um alles, was auf uns Beziehung hat, so zu lenken, daß es zu unserem wahren Besten diene. Eben so feste muß die Ueberzeugung stehen, es fehle ihm nicht am Willen, in Beziehung auf uns, auf eine unserm wahren Besten angemessene Art in allen Fällen zu wirken; wir müßen also auch überzeugt seyn, daß er, unserer Verschuldung ungeachtet, so liebevoll gegen uns gesinnt sey, daß wir alles wahre Gute von ihm erwarten dürfen. Aber eben dieses leztere leitet zu einer andern Grundlage dieses Vertrauens hin. Es gründet sich nämlich

β) zugleich auch auf die Ueberzeugung von der Wahrheit der göttlichen Verheissungen in der Offenbarung, namentlich der christlichen. Gott hat uns darin eine bestimmte Belehrung darüber gegeben, was er überhaupt zum Heil der Menschen beschlossen und gethan habe und thun wolle, und was namentlich die von ihm erwarten dürfen, die seiner heiligen Absicht entsprechen.

Eben diese Verheissungen sind eine besondere Grundlage des besondern Vertrauens auf Gott. Sie versichern uns von dem, wovon der allgemeine Begriff von Gottes Güte uns noch nicht versichern kann; sie geben uns die feste Ueberzeugung, daß Gott theils überhaupt bereit sey, sündige Menschen zu begnadigen, theils daß er alle diejenigen, die in die zu unserm Heil von ihm gemachte Veranstaltung von Herzen einwilligen, wirklich begnadige, und schon in dieser und noch weit mehr in der künftigen Welt beseligen wolle.

Wenn aber diese Verheissungen wesentliche Grundlagen des christlichen Vertrauens auf Gott sind; so wird dabey natürlich vorausgesezt Ueberzeugung von Gottes Wahrhaftigkeit, eine Ueberzeugung, die in der engsten Verbindung steht mit der von andern moralischen Eigenschaften Gottes. — Diese Ueberzeugungen sind Grundlagen des Vertrauens auf Gott, insofern es in Beziehung auf Gott betrachtet wird. Aber auch

b) von unserer Seite muß etwas hinzukommen. Nicht alle Christen befinden sich in einem solchen Gemüthszustand, der zu einem solchen Vertrauen auf Gott erfordert wird. Paulus sagt: wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, Röm. 8, 28.; und Röm. 5, 1. ff. 11. 3, 22. 24. f. erinnert er daran, daß wir nur dann uns als Begnadigte betrachten und Gott als unsern Vater in besonderem Sinn ansehen dürfen, wenn wir an Christum von Herzen glauben. Soll also die zuversichtliche Erwartung der Beförderung unseres eigenen wahren Wohls und unserer Vollkommenheit in Beziehung auf das vertrauende Subjekt nicht eine grundlose seyn; so muß vorausgesezt werden:

1) Daß wir die Bedingung wirklich erfüllt haben, unter welcher allein Gott Begnadigung zugesagt hat, unter welcher allein wir von der Vergebung unserer Sünden gewiß seyn können. Wir müßen eine gegründete Ueberzeugung davon haben, daß bey uns eine gründliche christliche Sinnesänderung vorgegangen sey, daß wir einen ächten Glauben an Christum, also auch die Gesinnung haben, die mit dem Glauben an Christum zusammenhängt, daß wir aufrichtig und ernstlich streben, Gottes ganzen Willen zu erfüllen.

In dieser Beziehung heißt es 1 Joh. 3, 21.: wenn unser Herz uns nicht anklagt: dann haben wir παῤῥησιαν. Mit dieser ersten Bedingung hängt

2) zusammen der feste Entschluß, auch in Zukunft in einer Gott wohlgefälligen Gesinnung zu beharren, und darin immer weitere Fortschritte zu machen. Nur unter dieser Voraussetzung können wir namentlich auch die künftige Seligkeit und Herrlichkeit hoffen, (Röm. 5, 2.) die Gott denen geben wird, die ihn lieben und gehorsam sind gegen sein Gesetz. Fehlt es an der Versicherung von Erfüllung dieser Bedingung, so findet jenes besondere Zutrauen zu Gott nicht statt, oder es ist unvernünftig, grundlos; selbst Entehrung Gottes ist es, wenn jemand, der in seiner Lasterhaftigkeit beharrt, von Gott alles Gute erwartet, in allen Fällen. Es ist Entehrung Gottes: denn es heißt auf eine solche Art auf Gott vertrauen, die seiner Erklärung entgegen ist, und bey der man seine Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Weisheit verkennt.

2) Das Vertrauen auf Gott im engern Sinn ist, ein wohlgeordnetes, nicht ein träges, oder ver-

messenes, aber auch ein festes und unbeschränktes Vertrauen.

Es ist wohlgeordnet im Gegensaz gegen ein träges und vermessenes Vertrauen. Man erwartet dabey

a) in keinem Fall das bestimmt, was man nicht bestimmt von Gott zu erwarten berechtigt ist; (was weder bestimmt von Gott zugesagt worden ist, noch in nothwendigem Zusammenhang mit dem für uns erkennbaren Endzweck unseres Daseyns steht.) Denn im entgegengesezten Fall ist das Vertrauen grundlos und unächt. Eine Folge davon ist, daß man, bey ächtem christlichem Vertrauen auf Gott, nicht in irgend einem einzelnen Fall etwas ausserordentliches oder wundervolles im voraus von Gott bestimmt erwartet, ohne durch eine göttliche Belehrung oder Offenbarung dazu berechtigt zu seyn. Zur Erwartung von Wundern bey ihrer Amtsführung waren die Apostel, zur Erwartung von Wundern waren auch alle diejenigen Christen im ersten Zeitalter des Christenthums, denen Wundergaben von Gott ertheilt wurden, durch Gottes bestimmte Zusage berechtigt; und sie wurden wohl auch in einzelnen Fällen belehrt, es sey der Absicht Gottes gemäß, daß ein Wunder und gerade dieses erfolge. Aber in einem andern Fall befinden sich andere Christen. Allerdings gehört zum christlichen Vertrauen wesentlich, daß wir fest glauben, nicht nur Gott könne in jedem Fall ausserordentlich wirken, sondern er wolle es auch, wenn sein Zweck nur dadurch erreicht werden könne, wenn nach seinem Urtheil eine ausserordentliche Wirkung erfordert werde.

Aber daraus folgt nicht, daß wir irgend in einzelnen Fällen eine ausserordentliche Wirkung Gottes im voraus bestimmt zu erwarten berechtigt sind, es wäre denn, daß uns durch besondere Belehrung Gottes eine bestimmte Hoffnung dazu gemacht würde. Wir sind nicht berechtigt zu jener Erwartung in einzelnen Fällen, weil wir ohne eine besondere göttliche Belehrung nicht im voraus wissen können, ob Gottes Zweck wirklich eine ausserordentliche oder eine im engeren Sinn wundervolle Wirkung in diesem oder jenem Falle fordere. Ein vernünftiges wohlgeordnetes Vertrauen auf Gott erwartet nicht bestimmt in einzelnen Fällen, was Gott nicht bestimmt zusagte. Man erwartet daher auch, ohne durch eine göttliche Belehrung, oder: ohne durch irgend eine Anzeige des göttlichen Willens, die als solche für uns erkennbar ist — dazu berechtigt zu seyn, in Fällen, wo man Hülfe nöthig hat, nicht bestimmt diese oder jene Art der Hülfe zu dieser oder jener Zeit.

b) Bey einem ächten Vertrauen auf Gott erwartet man ferner von Gott das Gute nur unter den Bedingungen, unter denen er es zugesagt hat, nicht unbedingt, oder unter andern Bedingungen: Man erwartet beym Vertrauen auf Gott im engern Sinn Gutes von Gott so, daß man sich zugleich auch ernstlich bestrebt, die Bedingungen zu erfüllen, an welche Gott die Erfüllung seiner Zusagen gebunden hat. Wir sind berechtigt, von Gott Beystand zur Erkenntniß der Wahrheit zu erwarten. Aber dieses Vertrauen wäre unvernünftig, wenn man dabey unthätig seyn wollte, in Rücksicht auf Erforschung der Wahrheit.

Gott, der uns dazu Beystand zusagte, gab uns durch Vernunft und Offenbarung die Vorschrift, wir sollen selbst auch in Hinsicht auf Erkenntniß der Wahrheit thätig seyn, wir sollen für diesen Zweck unsere Kräfte und die uns zu Gebot stehenden Hülfsmittel gewissenhaft gebrauchen. Wir dürfen Beystand zur fortgehenden Besserung erwarten; aber auch diese Erwartung ist gebunden an die Bedingung unserer eigenen Treue; wir sollen allen Fleiß in Hinsicht auf Besserung anwenden, alle Besserungsmittel, besonders die, die das Christenthum vorzüglich empfiehlt, sorgfältig gebrauchen, um in allem Guten zuzunehmen. Unser Vertrauen wäre unvernünftig und dem Christenthum widersprechend, wenn wir bey eigener Trägheit von Gott Unterstützung erwarteten, von ihm erwarteten, daß er uns, ohne eigene fortgesezte und zweckmäßige Thätigkeit, ohne eigene Anstrengung, in den Stand setzen werde, in der Tugend fortzuschreiten. Es ist eine allgemeine Regel der göttlichen Regierung (der Handlungsart Gottes), die Matth. 25, 29. Luc. 8, 18. rc. angeführt wird: Es wird mehr gegeben werden dem, der treu ist. (vergl. die Parabel Matth. 25, 14. ff.) Luc. 8, 18. ist es auf Erkenntniß der Wahrheit angewandt. Ebenso verhält es sich mit dem Vertrauen, wovon Matth. 6, 25. ff. die Rede ist, daß Gott in Hinsicht auf unsere irrdische Bedürfnisse väterlich für uns sorge. Was Jesus Matth. 6, 26. sagt, soll allerdings eine Ermunterung seyn, fest zu glauben, wenn wir ohne Schuld in Umstände gerathen, wo wir keine Mittel für unsere Erhaltung finden, so werden wir doch nicht verlassen seyn. Aber wenn Jesus v. 26.

sagt, sehet auf die Vögel, die nicht säen u. s. w.; so deutet er eben dadurch auch darauf hin, es gehöre zu den eigenthümlichen Vorzügen der Menschen, daß sie zu ihrer Erhaltung mit Bewußtseyn und absichtlich durch freye Selbstthätigkeit mitwirken können. Zwecklos kann aber den Menschen dieser Vorzug nicht gegeben seyn. Und zu dem, was Jesus v. 33. von seinen Schülern fordert (ζητειτε την δικαιοσυνην), gehört auch eine gewissenhafte Anwendung der von Gott uns verliehenen Kräfte. — Wir sind, wenn wir wahre Verehrer Gottes sind, berechtigt, bey jedem Leiden die Hülfe, die wir nöthig haben (Hebr. 4, 16.), von Gott zu erwarten, wenn wir ihn darum bitten. Aber wir sollen auch jedes, in unserer Gewalt stehende, erlaubte Mittel zur Linderung unserer Leiden oder zur Befreyung davon gebrauchen. Es ist unvernünftig, und unehrerbietig gegen Gott, die Hülfsmittel, die seine Vorsehung uns anbietet, zu verschmähen, und zu erwarten, er werde uns ohne den Gebrauch dieser Mittel helfen. Eben daraus folgt, daß das ächte christliche Vertrauen kein träges ist, sondern verbunden mit gewissenhafter und zweckmäßiger Selbstthätigkeit. Aber es ist auch

c) nicht vermessen. Es ist Vermessenheit, im Vertrauen auf Gott zu wagen, was man nicht zu wagen berechtigt ist, (was im biblischen Sprachgebrauch Versuchung Gottes heißt. Matth. 4, 7. rc.) Es ist Vermessenheit, sich in eine Versuchung oder Gefahr zu stürzen, ohne durch irgend eine Pflicht dazu aufgefordert zu werden, und dabey von Gott Schutz zu erwarten. Wie weit Jesus, das vollkommenste Muster

auch des Vertrauens auf Gott, von einem solchen Vertrauen entfernt war, dieß zeigt namentlich seine Versuchungsgeschichte Matth. 4, 5. ff. Wenn der Versucher ihn aufforderte, sich, wenn er Gottes Sohn sey, im Vertrauen auf den göttlichen Schutz vom Tempel herabzustürzen; so wies er ihn zurück mit den Worten: es steht geschrieben, du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen. Es wäre Versuchung Gottes gewesen, wenn er sich ohne Auftrag von Gott das, wozu der Versucher ihn verleiten wollte, im Vertrauen auf Gott erlaubt hätte. So stark der Eindruck, den ein solches Wunder für einige Augenblicke hätte machen können, gewesen seyn möchte; so überzeugt war Jesus, daß es (für die Dauer) nichts nützen würde, und daß es gegen Gottes Absicht sey. Das ächte Vertrauen auf Gott ist ein wohlgeordnetes, nicht träges oder vermessenes, Vertrauen. Es ist bescheiden, d. h. man maßt sich dabey nicht an, in Fällen, in welchen wir nicht wissen können, was für uns gut oder das Beste sey, zu bestimmen, was das Beste für uns sey. Allerdings ist es erlaubt, auch in solchen Fällen seine Wünsche nach seiner möglich besten Erkenntniß Gott vorzutragen. Aber man soll in solchen Fällen, in welchen wir nicht im voraus wissen, was dem göttlichen Willen am gemäßesten sey, nicht entscheidend urtheilen, das, was uns das Beste zu seyn scheint, sey es auch nach dem Urtheil des Allweisen. Indem man Gott seine Wünsche vorträgt, muß man sich erinnern, daß nur er bestimmen kann, was (in diesem Fall) wahrhaft gut sey. — Es ist aber

d) das Vertrauen auf Gott zugleich feste und

unbeschränkt: Es ist feste, das heißt, ein solches, das sich auch bey den größten Schwierigkeiten, bey fehlgeschlagenen Hoffnungen, bey dunkeln Aussichten, bey drückenden und anhaltenden Leiden äußert. Es ist unbeschränkt: es schließt die Ueberzeugung in sich, daß Gott in allen Fällen uns wahrhaft Gutes geben könne und wolle.

3) Die nächsten Wirkungen dieses Vertrauens beziehen sich theils auf unser Schicksal, theils auf unsere pflichtmäßige Thätigkeit. Was unser Schicksal betrifft, so wirkt ächtes Vertrauen Zufriedenheit mit unserem gegenwärtigen und Gottergebenheit in Rücksicht auf unser künftiges Schicksal in diesem Leben: Gottergebenheit, d. h. die feste Entschlossenheit, bey allen möglichen künftigen unangenehmen Ereignissen, die uns in diesem Leben treffen mögen, uns zu beruhigen mit dem Glauben an den göttlichen Weltregenten und an seine Verheissungen, und solche Vorfälle auf eine Gottes Absichten gemäße Art zu benutzen, aber auch ruhige Ergebung in den Willen Gottes in Beziehung auf unsern Tod. Beydes folgt aus der vorher beschriebenen Natur dieses Vertrauens, es gründet sich theils auf die Verheissungen Gottes, theils auf die Ueberzeugung von seiner Größe und besonderen Liebe gegen uns. Eben dieses Vertrauen äußert sich aber auch in Rücksicht auf unsere pflichtmäßige Wirksamkeit durch einen standhaften Muth bey allen Schwierigkeiten. Wenn wir freylich Geschäfte übernehmen, wozu wir nicht berufen sind, so können wir dieses Vertrauen nicht haben. Ist aber unsere Wirksamkeit pflichtmäßig, so können wir auf Gottes Unterstützung rechnen; darauf gründet sich

dann der Muth bey Schwierigkeiten. Bey einem ächten Vertrauen auf Gott werden wir diese nicht scheuen, namentlich Gefahren nicht, denen wir uns durch pflichtmäßige Wirksamkeit aussetzen. Das Vertrauen auf Gott giebt einen solchen Muth, daß wir durch gefahrvolle Umstände nicht wankend gemacht werden im Entschluß, unsere pflichtmäßige Thätigkeit fortzusetzen. Kann gleich die Furcht nicht in allen Fällen gehoben werden; so wird sie wenigstens gemäßigt, wird nie in ein Verzagen übergehen, nie die Ruhe unsers Herzens uns ganz rauben. (Mit dem Vertrauen auf Gott im engeren Sinn hängt auch Vertrauen auf ihn in Beziehung auf andere christlichgesinnte Menschen zusammen.) Mit dem Vertrauen auf Gott im engern Sinn ist

2) Vertrauen auf ihn im weitern Sinn enge verbunden. Dieß ist diejenige Gesinnung gegen Gott, vermöge der wir überhaupt die Vollkommenheit seiner Weltregierung und die Wahrheit seiner Verheissungen thätig anerkennen. Vermöge dieses Vertrauens auf Gott glauben wir also zuversichtlich, daß Gott überhaupt die Welt aufs Beste regiere, daß keine Ursache, über seine Regierung zu klagen, statt finden könne, daß Gott alles, was in der Welt geschieht, aus den weisesten Gründen zum Theil veranstalte, zum Theil zulasse, und daß er alles zu den besten Zwecken hinlenke. Wir erkennen zugleich thätig an die Wahrheit seiner Verheissungen, inwiefern dieses Vertrauen sich zugleich auf die Offenbarung bezieht. In dieser Hinsicht gehört der Glaube dazu, daß Gott 1) alle unbedingte, 2) alle bedingte Zusagen, die er gegeben hat,

unfehlbar erfüllen werde, — (die leztern, wenn die von ihm festgesezte Bedingung erfüllt werde,) daß er jedem unserer Mitmenschen, der ihn verehrt, eben so gut, als uns, wenn wir ihn verehren, alles das Gute geben werde, welches er seinen Verehrern zugesagt hat. Aber dieses Vertrauen muß thätige Anerkennung der Vollkommenheit der göttlichen Weltregierung seyn; jener Glaube muß einen fortdaurenden wirksamen Einfluß auf unsere Urtheile und Gefühle, auf unser Wollen und Handeln haben. Es soll sich äußern durch Zufriedenheit mit der göttlichen Regierung in Hinsicht auf alles, was geschieht und geschehen ist, insofern es als etwas gedacht wird, das Gott entweder veranstaltet, wirkt, oder zuläßt. Nicht das gehört dazu, daß man in jeder Hinsicht mit dem zufrieden sey, was geschieht. Die Ehrfurcht und Liebe gegen Gott hat vielmehr die Folge, daß man mit vielem insofern unzufrieden ist, als es von der menschlichen Freyheit herrührt. Man soll alle schlechte Handlungen anderer mit (ernstem) Mißfallen betrachten, so wie man über seine eigene pflichtwidrige Handlungen lebhafte Unzufriedenheit fühlen soll. Aber auf einen höhern Standpunkt gestellt, muß man auch das, was als Wirkung der menschlichen Freyheit Mißbilligung verdient, als etwas betrachten, das von Gott aus den weisesten Gründen zugelassen wird, und dessen Folgen Gott zu guten Zwecken lenken kann und will. Dieses allgemeine Vertrauen auf Gott steht im einem solchen Verhältniß mit dem Vertrauen im engern Sinn, daß das leztere nicht ohne das erstere (wenigstens nicht ohne einen gewißen Grad des ersteren) vorhanden seyn

kann; weil eben die Ueberzeugung, auf welche das erstere sich gründet, auch bey dem lezteren zum Grund liegt, die Ueberzeugung nämlich von der Vollkommenheit der göttlichen Weltregierung und von der Wahrhaftigkeit Gottes und der Wahrheit seiner Zusagen. (Erkennen wir dieß mit lebendiger Ueberzeugung an, so muß unser Vertrauen auf Gott sich auf alles ausdehnen, was in der Welt geschehen ist, und geschieht, und in Zukunft erfolgen wird.) Das allgemeine Vertrauen muß (in gewißer Hinsicht, und in einem gewißen Grad) dem besondern vorangehen. [Dieß wird bey der Lehre von der Besserung des Menschen vollständig gezeigt werden. Hier sey es genug, das zu bemerken: Soll bey irgend einem Menschen die christliche Sinnesänderung bewürkt werden, so muß der Mensch auch das glauben, daß Gott Begnadigung zugesagt habe, daß Gott jeden Menschen, also auch ihn, unter der Bedingung der Sinnesänderung begnadigen wolle. Dieß ist im allgemeinen Vertrauen auf Gott, inwiefern es sich auf die in der Offenbarung enthaltenen göttlichen Verheissungen bezieht, enthalten. Das besondere kann erst folgen, wenn der Mensch sich der geschehenen Sinnesänderung bewußt, und versichert ist, daß er wirklich begnadigt sey.]

Aber das besondere Vertrauen auf Gott hat auch in einer gewißen Hinsicht einen wichtigen Einfluß auf die Würksamkeit des allgemeinen. Das allgemeine Vertrauen sollte die Würkung haben, daß wir namentlich auch mit unserem eigenen Schicksal stets zufrieden wären, und mit Beruhigung auf die Zukunft hinsähen. Aber diese Wirkung kann ohne

Hinzukommen des Vertrauens im engern Sinn nicht vollständig vorhanden seyn. Was unser eigenes Schicksal betrifft, so können wir, solange es noch an dem Vertrauen auf Gott im engeren Sinn fehlt, nicht eine gegründete Ueberzeugung davon haben, daß alles, was uns begegnet, für uns selbst wohlthätig (in seinen Folgen) sey. Wir können nur glauben, daß alles zur Förderung unsers wahren Wohls dienen würde, wenn unser Sinn geändert wäre, wenn wir Gott liebten, und ihn zum Freund hätten. Aber nur der Glaube, daß wirklich alles zu unserem Besten diene, kann uns eine hinlängliche Beruhigung geben.

II) Das Pflichtmäßige des Vertrauens auf Gott. Dieses Vertrauen nun gehört zu der christlichen Tugend; es ist also Pflicht für uns, alles zu thun, wodurch wir beytragen können zur Hervorbringung, Erhaltung und Befestigung dieser Gesinnung. Dieß läßt sich

1) erweisen aus der christlichen Lehre.

2) Aus der Natur der Sache.

A) Aus der christlichen Lehre: Es folgt

a) aus mehreren Aussprüchen Jesu und der Apostel, die davon handeln, so wie aus solchen, die Aufforderungen zu einem vertrauensvollen Gebet enthalten. Zu den ersten gehören vorzüglich folgende: Matth. 6, 25. ff. Jesus führt mehrere Gründe an, die zunächst zum Vertrauen ermuntern. Sorget nicht, sagt er, in Rücksicht auf euer Leben, was ihr essen oder trinken werdet; sorget nicht ängstlich in Beziehung auf euern Leib, womit ihr euch bekleiden werdet. Ist nicht das Leben mehr als die Speise? Wenn Gott euch das

Leben gab, so wird er es auch nicht an Mitteln zur Erhaltung des Lebens euch fehlen lassen. Ebenso — wenn Gott euch den Leib gab, so wird er es auch nicht an dem, was zur Bedeckung desselben nöthig ist, euch fehlen lassen. Ist nicht der Leib mehr als die Kleidung? Sehet die Vögel an ꝛc. Seyd ihr nicht weit vorzüglicher, als sie? Schon als Menschen, und besonders als solche, die Verehrer Gottes sind; weit vorzüglicher, als jene Geschöpfe, die nicht mit Bewußtseyn und absichtlich zu ihrer Erhaltung mitwirken können; weit vorzüglicher, schon als Menschen, wegen der vorzüglichen Anlagen des menschlichen Geistes und seiner erhabenen Bestimmung; weit vorzüglicher, namentlich als Gottverehrende Menschen, als solche, die hoffen dürfen, Bürger des himmlischen Reichs Gottes zu werden ꝛc. (5, 3. ff. 6, 33.) — Eben daraus ergiebt sich, daß diese Belehrungen nicht blos für die ersten Christen berechnet waren; denn die darin enthaltenen Gründe zum Vertrauen auf Gott sind augenscheinlich anwendbar auf alle Verehrer Gottes und Christi überhaupt. — Vgl. auch v. 32.

Eine ähnliche Aufforderung zum Vertrauen auf Gott findet sich Matth. 10, 29. 30. 31. (τϱίχες auch das Allergeringste, was sich auf euch bezieht, ist Gegenstand der Aufmerksamkeit und Fürsorge eures himmlischen Vaters.) Das sagt Jesus allerdings zunächst seinen Aposteln. Allein diese Belehrung ist keinesweges auf diese allein anwendbar; sie ist eine solche, die auch auf andere Christen anwendbar ist. Der Hauptgrund: Ihr seyd besser als viele Sperlinge, gilt für alle wahre Christen, und in gewißer Hinsicht

für Menschen überhaupt. (Vergl. mit diesen Stellen die Parallelstellen Luc. 12, 22. ff. und v. 6. 7.) Besonders verdient noch bemerkt zu werden Luc. 12, 32. — gleichfalls eine auf Verehrer Gottes und Jesu allgemein anwendbare Aufforderung. Die Ueberzeugung, daß Gott uns für sein ewiges himmlisches Reich bestimmt, daß er uns jenseits des Grabes ein so erhabenes Ziel angewiesen hat, soll ein Grund des Vertrauens auf ihn in Rücksicht auf unser Schicksal in dieser Welt; in Rücksicht auf unsere irrdische Bedürfnisse seyn. Will uns Gott das Größere geben, so wird er uns gewiß auch das Geringere, auch alle die Beweise seiner Liebe im gegenwärtigen Leben geben, deren wir für die Erhaltung unsers Lebens, und für unsere Vorbereitung für jenes Ziel bedürfen. Weil wir Geschöpfe sind, die auf Erden den Willen Gottes thun sollen; weil unser Geist, noch umgeben von einem irrdischen Körper, für Gottes Reich gebildet werden soll; so haben wir auch irrdische Bedürfnisse, für die Gott auch sorgen will, (vgl. Matth. 6, 11. 10.) 1 Petr. 5, 7. werfet alle Sorgen auf den Herrn, er sorgt für euch. In mehreren andern Stellen wird dieses Vertrauen auf Gott in Verbindung gesezt mit eigenthümlichen Lehren des Christenthums und mit der Geschichte Jesu z. B. 1 Petr. 1, 21. Es war einer der Zwecke der Auferweckung und Erhöhung Jesu, daß dadurch ein recht festes Vertrauen auf Gott gegründet werde. Indem Gott Jesum auferweckte, so hat er seine ganze Lehre, also auch alle Verheissungen bestätigt, die uns Jesus in Gottes Namen gab. Indem er Jesu die Herrlichkeit gab, so hat er uns auch deßwegen da-

durch einen festen Grund des Vertrauens und der Hoffnung zu ihm gegeben, weil er eben den zum Theilnehmer seiner Regierung machte, der sich während seines Lebens auf Erden als ein so edler Menschenfreund zeigte, der menschliche Leiden vgl. Hebr. 4, 15. 2, 18. und Elend aus eigener Erfahrung kennt. Röm. 5, 1. ff. beschreibt Paulus kurz das christliche Vertrauen: Wir haben Frieden mit Gott, und rühmen uns der Hoffnung der Herrlichkeit, die Gott geben wird; und v. 11. sezt er hinzu: wir haben nur Gutes von Gott zu erwarten; wir rühmen uns Gottes als unsers höchsten Freundes und Wohlthäters. Auf das christliche Vertrauen auf Gott bezieht sich Röm. 8, 28. ff. Eine sehr lebhafte und rührende Aeußerung eines christlich festen heldenmüthigen Vertrauens enthält v. 31. ff. Dieser Ausspruch enthält das Wesentlichste von dem christlichen Vertrauen auf Gott im engern Sinn. Indessen darf man nicht daraus schließen, daß nicht beym Vertrauen auch ächter Christen in Absicht auf den Grad eine Verschiedenheit statt finde; auch das schwächere Vertrauen ist doch Vertrauen. Man vergleiche auch Eph. 3, 12. Damit kann man noch andere Stellen verbinden; z. B. die Stelle Röm. 8, 15. Gal. 4, 6. wo Paulus das als Character der christlichen Gesinnung angibt, daß Christen Gott als ihren Vater anrufen. Das ist Bezeichnung einer kindlichen Liebe und zugleich einer kindlichen Zuversicht zu Gott. Es gehören endlich hieher auch alle die Stellen, in welchen Aufforderungen zum Gebet im engern Sinn, (zum Bittgebet) zu einem vertrauensvollen Bitten sich finden. Z. B. Matth. 7, 7. ff. [Gutes (ἀγαθὰ) v. 11. heißt, wie

sich aus dem Zusammenhang mit v. 9. 10. ergiebt, das, was nach Gottes Urtheil wahrhaft gut ist.] Damit kann man mehrere andere Stellen verbinden, z. B. Phil. 4, 6. Auch das Gebet des Vaterunsers Matth. 6, 9. ff. enthält Ausdrücke des Vertrauens auf Gott; es sezt Gefühle des Vertrauens auf Gott voraus. Schon in der Anrede an Gott (Matth. 6, 9.): ist alles enthalten, was Vertrauen auf Gott begründen soll. Unser Vater, der in Absicht auf Güte, Macht, Weisheit unendlich erhaben ist, auch über die vollkommensten irrdischen Väter, der eben darum unseres Vertrauens im höchsten Grad würdig ist. Alle diese Stellen zeigen klar, Vertrauen zu Gott gehöre zu den Gesinnungen ächter Schüler Jesu.

b) Dieß bestätigt das Beyspiel Jesu. Ein sehr kennbarer Zug in dem heiligen Charakter des Menschen Jesus war auch sein Vertrauen auf Gott (seinen Vater). Paulus nennt ihn in dieser Hinsicht αρχηγον της πιστεως Ebr. 12, 2.*) [der zugleich Belohner (τελειωτης) dieses Vertrauens sey.] Der Antritt (Anfang) des öffentlichen Lebens Jesu, und sein ganzes öffentliches Leben enthält viele unverkennbare Spuren von Vertrauen auf Gott. Schon die Geschichte seiner Versuchung in der Wüste, die mehrere seiner Charakterzüge, besonders seine Gesinnung gegen Gott, stark bezeichnet, lehrt namentlich, daß ein Vertrauen auf Gott, das nichts weniger als schwärmerisch und träg war, zu seiner Gesinnung gehörte. **) Vertrauen

*) vergl. Storrs Erläuterung des Briefs an die Hebräer bey dieser Stelle.

**) vgl. in dieser Absicht C. C. Flatt, Abhandlung

auf seinen Vater zeigte Jesus auch bey Verwaltung seines Amts in seinem ganzen Leben und am stärksten bey seinen leztenLeiden, bey seinem schwersten Kampf. In dieser Hinsicht ist Matth. 26, 36. ff. (die Beschreibung seines Kampfes in Gethsemane) merkwürdig, besonders v. 39. und 42. Darauf bezieht sich wohl auch Ebr. 5, 7. Es war ohne Zweifel, so wenig wir von der Natur dieses Leidens uns eine ganz bestimmte Vorstellung machen, oder es nachfühlen können, es war ein unaussprechlich qualvolles inneres Leiden, das beynahe bis zur Erschöpfung aller natürlichen Kräfte der Menschheit Jesu gieng. In diesem Zustand betete er. Und sein Gebet (v. 39. 42.) war Ausdruck eines sehr hohen Grads von Vertrauen auf seinen Vater. Es war keineswegs der Tod am Kreuz, den Jesus verbitten wollte v. 39. Nur Befreyung von dem inneren Seelenleiden wollte er erbitten, mit dem er damals kämpfte, um im Stande zu seyn, das noch auszuhalten, was er noch aushalten sollte.

Dabey aber (v. 42. und v. 39. πλην ὐχ ὡς ἐγω θελω ἀλλ᾽ ὡς συ) sezt er doch voraus, wenn Gott ihn auch nicht von jenem Leiden befreyen wollte, so würde er ihm doch die Ertragung alles dessen, was er zum Heil seiner Brüder noch ertragen sollte, die Vollendung dessen, was er noch vollenden sollte, möglich machen. Dieß war die höchste Höhe des Vertrauens auf Gott — in einem Zustand, wo alle natürliche Kräfte seiner Menschheit schon im höchsten Grad geschwächt waren. Jesus, das vollkommenste Muster einer rechtschaffenen

über die Versuchungsgeschichte Jesu, im Magazin für christliche Dogmatik und Moral St. 15.

Gesinnung gegen Gott, war namentlich auch vollkommenes Muster eines ächten Vertrauens auf Gott. Also gehört auch dieses zu der christlichen Gesinnung; dieß folgt endlich

c) schon daraus allein, daß das Christenthum uns Gott als den Geist darstellt, der unsers höchsten Vertrauens würdig ist, und augenscheinlich darauf hinzweckt, uns durch Belehrungen und Thatsachen es einzuflößen und zu befördern. (Wie es dieß thue, davon in der Folge.)

Das Christenthum fordert einen lebendigen Glauben an Gott, eine solche Verehrung Gottes (Joh. 17, 3.), die übereinstimmt mit einer ganz richtigen Erkenntniß Gottes, mit der Erkenntniß, die uns Gottes Sohn selbst mittheilte. Aber unser Glaube an Gott ist nur dann lebendig, wenn auch Vertrauen auf ihn bey uns herrscht; nur dann stimmt unsere Verehrung Gottes mit einer ganz richtigen Erkenntniß Gottes überein. Dieß leitet

B) zu den Gründen aus der Natur der Sache selbst. Der so eben angeführte Grund ist selbst

1) der erste von diesen. Wir erkennen Gott schon ohne, aber noch weit mehr durch die Offenbarung, als den unsers höchsten Vertrauens würdigen Geist. Unsere Gesinnung stimmt nur dann mit einer richtigen Erkenntniß von Gott zusammen, wenn sie auch Vertrauen auf ihn enthält. In dieser Rücksicht ist Vertrauen an sich schon ohne alle Rücksicht auf ihre Wirkungen pflichtmäßig. Aber allerdings ist es

2) auch darum Pflicht, weil dieses Vertrauen einen so wichtigen Einfluß auf die Erfüllung anderer

Pflichten hat, auf die Erfüllung unserer Pflichten gegen andere und gegen uns selbst, und weil es mit den übrigen pflichtmäßigen Gesinnungen gegen Gott in so engem Zusammenhang steht, mit der Ehrfurcht und Liebe gegen ihn.

III) **Wirkungen des Vertrauens.** Es hat

1) einen sehr wichtigen und eigenthümlichen Einfluß auf die Erfüllung unserer Pflichten gegen **andere und uns selbst**, aus folgenden Gründen:

a) Zu den eigenthümlichen Wirkungen dieses Vertrauens gehört, daß es Quelle einer **ruhigen** Gemüthsfassung bey den **unangenehmsten** Ereignissen und bey der Furcht vor solchen ist. Dieß aber hat einen wichtigen Einfluß auf die Erfüllung und auf die Art der Erfüllung unserer Pflichten gegen uns selbst und andere. Dieß läßt sich leicht durch das Gegentheil bestätigen. Ist der Mensch niedergedrückt durch den Gedanken an seine Lage, durch Empfindung der Leiden, oder durch Furcht, so wird er nicht im Stande seyn seine Pflichten zu erfüllen, oder wenigstens nicht vermögend seyn, sie so zu erfüllen, wie er es thun sollte, und könnte, wenn er nicht in dieser Stimmung wäre.

b) Zu den eigenthümlichen Wirkungen des Vertrauens auf Gott gehört, daß es unsern **Muth** beym Gefühl unserer Schwäche und bey Schwierigkeiten unterstüzt und stärkt. Denn es schließt die lebendige Ueberzeugung in sich, daß wir Gottes allmächtigen Beystand bey pflichtmäßiger Thätigkeit zu hoffen haben. Wir werden also nie verzagen beym Gedanken an unsere Schwäche, und an vielfache und große Hin-

dernisse, an gefahrvolle Reizungen aller Art. Wir werden ferner um so muthiger die Pflicht erfüllen, zur Besserung unserer Mitmenschen beyzutragen, wenn wir uns als Mitarbeiter an Gottes großem Werk, an seinem Plan betrachten, und darum nicht zweifeln, daß, wie unbedeutend der Erfolg unserer Arbeit für andere scheinen mag, sie doch im Ganzen auch in Rücksicht auf andere nicht vergeblich seyn werde. (Aber wir werden auch durch jene Ueberzeugung zu größerer Bescheidenheit veranlaßt werden, in Rücksicht auf unsere pflichtmäßige Thätigkeit für die Besserung anderer.) Hiezu kommt:

c) Im Vertrauen auf Gott ist auch eine zuversichtliche Ueberzeugung von den wohlthätigen Zwecken der göttlichen Gebote, und eine zuversichtliche Erwartung der erfreulichsten Folgen eines standhaften Gehorsams gegen Gott enthalten. So lange der Mensch nicht glaubt, für ihn selbst sey es wohlthätig, auch die schwersten Forderungen des göttlichen Gesetzes zu erfüllen, wird er sich nicht gerne zu standhafter Befolgung derselben entschließen. Wer aber ächtes Vertrauen auf Gott hat, ist lebendig überzeugt, alle Gebote Gottes zwecken auf unser wahres ewiges Wohl ab, und standhafter Gehorsam gegen Gott sey Weg zu unserm eigenen wahren Wohl. Dadurch wird das Hinderniß weggeräumt, welches, wenn dieser Glaube nicht vorhanden ist, der Trieb zur Glückseligkeit dem Gehorsam gegen das göttliche Gesetz in so vielen Fällen entgegensezt: Dadurch wird es uns, der Würksamkeit jenes Triebs unerachtet, möglich, uns zu den größten Aufopferungen zu entschließen, die

das Gesetz in einzelnen Fällen von uns fordert. Schon daraus folgt zum Theil, daß Vertrauen auf Gott

2) mit den übrigen *pflichtmäßigen Gesinnungen gegen Gott*, mit Ehrfurcht und dankbarer Liebe gegen ihn, in engem Zusammenhang steht.

a) Mit der *Ehrfurcht* gegen Gott steht das Vertrauen auf ihn in Verbindung,

1) in Hinsicht auf die dabey zum Grund liegende Ueberzeugung (von der höchsten Vollkommenheit Gottes), aber auch

2) insofern als Ehrfurcht gegen Gott

α) in sich begreift eine lebendige *Achtung* für das *göttliche Gesetz*, und

β) insofern sie uns verpflichtet zur *Zufriedenheit mit der göttlichen Regierung*. Was das erste betrifft, so findet eine hinlänglich wirksame Achtung für das göttliche Gesetz nicht statt, ohne daß Vertrauen auf Gott mit der Ehrfurcht verbunden wird. (Siehe den Abschnitt von der christlichen Tugend überhaupt.) Wir können Gott nicht als den allweisen Schöpfer unserer Natur, sein Gesetz nicht als ein weises Gesetz verehren, wenn wir nicht zuversichtlich erwarten, daß er den Gehorsam gegen sein Gesetz mit dem von ihm anerschaffenen Grundtrieb zur Glückseligkeit in Uebereinstimmung bringen werde. Aber auch in Rücksicht auf *Zufriedenheit* mit der *göttlichen Regierung*, wozu uns schon Ehrfurcht gegen Gott verpflichtet, ist das Vertrauen auf ihn keineswegs überflüßig. In dem Satz: Wir sollen überhaupt mit der göttlichen Regierung zufrieden seyn, ist der Satz enthalten: Wir sollen damit in Beziehung auf

unsern eigenen Zustand zufrieden seyn. Aber diese Zufriedenheit kann ohne Vertrauen auf Gott im engeren Sinn nicht wohl statt finden.

b) Vertrauen auf Gott steht ferner mit einer dankbaren Liebe gegen Gott an sich betrachtet, und in Hinsicht auf die Wirkungen, wodurch sie sich äußern soll, in enger Verbindung. Vertrauen auf Gott ist eng verbunden mit der dankbaren Liebe gegen Gott an sich. Um Gott zu lieben, müßen wir fest glauben, daß er uns liebe, ihm zutrauen, daß er an uns die wohlthätigsten Absichten ausführen wolle und werde, wenn wir es nicht durch eigene Schuld verhindern. Mißtrauen gegen Gott kann nicht mit der Liebe gegen Gott bestehen; es steht in Verbindung mit einem höheren oder niedrigeren Grad von Abneigung gegen Gott. Unsere Liebe gegen Gott, sagt daher Johannes 1 Joh. 4, 17., ist nur dann so beschaffen, wie sie es seyn soll, wenn wir Zuversicht zu Gott haben, auch auf den Tag des Gerichts. Eine herrschende ängstliche Furcht vor Gott, vor künftigen göttlichen Strafen (und Unseligkeit) ist nicht verträglich mit einer kindlichen Liebe gegen Gott. Auch insofern die Liebe gegen Gott, dankbare Liebe ist, wird sie durch Vertrauen auf Gott befördert. Je mehr Gutes wir von Gott erwarten dürfen, je erhabener das Ziel (die Seligkeit) ist, zu dem er uns führen will, und je mehr wir überzeugt sind davon, desto mehr werden wir uns zur Dankbarkeit gegen ihn gedrungen fühlen. Nicht nur das gegenwärtige, auch das zu hoffende Gute verpflichtet zur Dankbarkeit. Sehr wichtig ist aber auch das Vertrauen auf Gott in Rücksicht auf

die Wirkungen, durch welche sich dankbare Liebe gegen Gott äußern soll. Denn es unterstüzt diese Wirkungen kräftig, indem es sehr viel dazu beyträgt, daß gewiße Hindernisse derselben weggeräumt werden. Den Wirkungen einer dankbaren Liebe gegen Gott (einem standhaften Gehorsam) steht (in manchen Fällen) im Weg der starke und unvertilgbare Trieb zu unserem eigenen Wohlseyn, das Gefühl unserer Schwäche, (des uns inwohnenden Hangs zum Bösen, der in diesem Leben nie ganz aufhört wirksam zu seyn), verbunden mit der Vorstellung und Empfindung vielfacher und starker äusserer Reizungen zu Abweichungen von dem Willen Gottes. Zur Wegräumung dieser Hindernisse nun trägt das Vertrauen auf Gott am wirksamsten bey. Unsere dankbare Liebe gegen ihn ist mit der würksamsten Willigkeit und mit standhaftem Muth in Absicht auf Beförderung der Zwecke Gottes verbunden, wenn sie im Bund steht mit ächtem Vertrauen auf Gott.

Ehrfurchtsvolle, dankbare und vertrauensvolle Liebe gegen Gott soll bey Christen herrschend seyn: Dieß macht die pflichtmäßige Gesinnung gegen Gott aus. Das Gebot, welches diese Gesinnung fordert, ist allgemeingültig: d. h. ein solches, das für alle Christen ohne Unterschied der Nationen, des Zeitalters und der individuellen Umstände verpflichtend ist, keineswegs ein solches, das nur für eine gewiße Klasse von Christen, nur für Christen im ersten Zeitalter, oder gar nur für einen Theil derselben, gilt. Dieß kann schon daraus gefolgert werden, daß man nicht den mindesten Grund in irgend einer neutesta-

mentlichen Stelle finden kann, dieses Gebot als ein, nach der Absicht Jesu und der Apostel, partikulargültiges zu betrachten. Aber man kann davon auch positive Gründe anführen, und diese sind größtentheils in den vorangegangenen Bemerkungen enthalten. Es sind vorzüglich folgende: Daß dieses Gebot nach Jesu und der Apostel Absicht allgemeingültig sey, folgt

1) aus Jesu Beyspiel. Er war das vollkommenste Muster einer Ehrfurchts- und vertrauensvollen Liebe gegen Gott. Ihm sollen alle seine Schüler in Absicht auf Gesinnung ähnlich werden.

2) Jesu und der Apostel Religionslehre enthält solche Verpflichtungs- und Aufmunterungsgründe dazu, die als solche augenscheinlich für alle gelten; oder aus welchen die allgemeine Gültigkeit jenes Gebots folgt. Die christliche Lehre ist ganz dem Zwecke angemessen, die Ehrfurchts- und Liebenswürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit Gottes im hellsten Lichte darzustellen.

3) Die Art, wie Jesus und die Apostel sich über dieses Gebot erklären, beweist, daß es für Christen überhaupt verpflichtend seyn soll. Man vergleiche z. B. Matth. 5, 17. ff. mit Matth. 22, 37. ff. 40.; so geht daraus dieses Resultat hervor: Zu dem moralischen Inhalt der mosaischen und prophetischen Schriften, von welchem Jesus Matth. 5, 17. ff. spricht, — zu den Geboten, deren unverletzliches Ansehen und immer fortdaurende Gültigkeit er in dieser Stelle behauptet, gehört namentlich auch und vor allen andern (Matth. 22, 37. f. 40.) das Gebot: Liebe Gott ꝛc. Wenn er Joh. 17, 3.

von der ζωη αιωνιος spricht, so zeigt der Zusammenhang mit v. 2. 20. ff., daß er von einem solchen ewig seligen Leben spricht, welches er nach der ihm von seinem Vater gegebenen Vollmacht Menschen von allen Nationen (v. 2.), welches er allen denen geben werde, die in Zukunft (v. 20.) durch die Lehre der Apostel an ihn glauben werden. Wenn er also v. 3. sagt: Der Weg zu dieser Seligkeit sey, daß man vor allem Gott erkenne und verehre; so versteht es sich wohl von selbst, daß er hier eine Gesinnung beschreibe, welche alle diejenigen ohne Unterschied der Nation und des Zeitalters haben sollen, die wirklich zum ewigen Leben gelangen wollen, die nach v. 22. 24. Theilnehmer seiner Herrlichkeit werden wollen. — Wenn Paulus Gal. 5, 6. das Wesentliche des ganzen praktischen Christenthums kurz darstellt; so beschreibt er es als einen Glauben, der wirksam sey durch die Liebe (gegen Gott und Menschen). vgl. 1 Tim. 1, 5. Selbst die Heiden, die Gott erkennen könnten, werden für strafbar erklärt, wenn sie ihn nicht erkennen und verehren, Röm. 1, 21. vgl. 18. ff. vgl. auch 2 Theß. 1, 8. 2 Tim. 3, 4. Tit. 1, 2. 2c. Die Allgemeingültigkeit des Gebots der Liebe wird endlich

4) bestätigt durch den engen Zusammenhang dieser Gesinnung mit der Bestimmung der Christen in Hinsicht auf das künftige Leben. — Bestimmt sind sie zu künftiger Theilnahme am überirrdischen Reich Gottes. Dazu aber sind wir ohne die Gesinnung einer ehrfurchts- und vertrauensvollen und dankbaren Liebe gegen Gott nicht tauglich. Durch Rücksicht auf Gottes Willen wird die ganze Würksamkeit der Bür-

ger jenes Reichs bestimmt und geleitet: den Belehrungen gemäß, die sie von ihm erhalten, und nur für seine Zwecke, sind sie thätig. Ehrfurcht und Liebe gegen Gott ist Haupttriebfeder alles ihres Wollens und Handelns, und das Band, das sie miteinander aufs festeste verbindet. Und wie sollten wir ohne Ehrfurcht und Liebe gegen Gott fähig seyn, mit solchen Geistern in eine fortdaurende nähere Gemeinschaft zu kommen, und an ihren Beschäftigungen Theil zu nehmen? Ueberdieß soll ein wichtiger Theil der künftigen Seligkeit darin bestehen, daß wir Gott schauen, in nähere Verbindung mit ihm kommen, näherer Offenbarungen von ihm gewürdigt werden. Aber wer sollte einer solchen Seligkeit fähig seyn, wenn nicht der Sinn der Liebe gegen Gott bey ihm herrscht? Das Gebot der Liebe gegen Gott ist ein für unser ganzes künftiges Daseyn gültiges Gebot. Die Tugend, die dieses Gebot fordert, ist eine solche, die alle Christen, nicht blos in diesem Leben (nicht blos in ihren irrdischen Verhältnissen), sondern auch, vollkommener, als hienieden, und ewig im künftigen Leben ausüben sollen.

Aus den bisherigen Bemerkungen folgt von selbst der Satz, daß diese Gesinnung gegen Gott eine christliche Fundamentaltugend, und zwar die erste aller christlichen Fundamentaltugenden ist. Jesus selbst hat sie dafür Matth. 22, 37. f. nicht unzweydeutig erklärt. Vergleicht man damit v. 40., so scheint in v. 38. vergl. mit v. 39. vorzüglich der Gedanke enthalten zu seyn: von der Erfüllung dieses Gebots hängt die Befolgung aller übrigen Gebote, auch des v. 39. erwähnten, ab. Daher nennt Jesus das Gebot der Liebe gegen den

Nächsten das zweyte, weil dieses von jenem abgeleitet werden kann, oder weil jenes auch bey diesem zu Grund liegt. Dieß läßt sich aber auch aus der dargestellten Beschaffenheit dieser Gesinnung folgern. Eine Fundamentaltugend überhaupt ist nämlich eine solche, die bey andern pflichtmäßigen Gesinnungen und bey dem pflichtmäßigen Verhalten der Christen zu Grund liegt.

Die absolute ist die, die Grundlage aller übrigen pflichtmäßigen Gesinnungen und aller pflichtmäßigen Handlungen eines Christen ist. Daß dieß wirklich bey der Gesinnung gegen Gott der Fall sey, folgt aus dem, was über ihren Zusammenhang mit dem Gehorsam gegen Gottes übrige Gebote bemerkt worden ist. Es ergiebt sich nämlich daraus, daß sie untrennbar verbunden ist mit einem herrschenden, ernstlichen, willigen und standhaften Bestreben, alle übrige Gebote Gottes zu beobachten. Denn die Ehrfurcht gegen Gott begreift in sich eine verstärkte herrschende Achtung gegen alle übrige Gebote Gottes, und trägt zur Beförderung der Würksamkeit derselben direkt und indirekt bey. Liebe gegen Gott schließt die Willigkeit, ihm wohlgefällig zu seyn, daher auch Willigkeit zum Gehorsam gegen sein ganzes Gesetz in sich, und macht ihrer Natur nach geneigt zu einer unermüdeten Würksamkeit für die Zwecke Gottes. Und das Vertrauen auf Gott hängt mit Ehrfurcht und Liebe gegen Gott zusammen, und ist, an sich betrachtet, das wirksamste Mittel, die Hindernisse, die der Trieb zum eigenen Wohlseyn, das Gefühl unserer Schwäche und die Vorstellung und Empfindung vielfacher äußerer

Hindernisse des Guten, einem willigen und standhaftmuthigen Gehorsam gegen das göttliche Gesetz in den Weg legt, wegzuräumen. Diese Gesinnung ist also im absoluten Sinn Fundamentaltugend.

Das Christenthum befördert diese Gesinnung auf eine sehr wirksame, auch eigenthümliche, Art. Dieß ist noch zu zeigen: Es befördert

I) diese Gesinnung der innern Verehrung Gottes 1) schon in sofern, als es den Glauben an Gott mittelbar befördert, und 2) insofern es alles das theils voraussezt, theils bestätigt, was uns auch unsere eigene vernünftige und moralische Natur in Beziehung auf Gott lehrt.

1) Das Christenthum (so wie die Offenbarung überhaupt) trägt dazu bey, daß der in unserer Natur gegründete (Gefühls-) Glaube an Gott geweckt, oder leichter zum klaren Bewußtseyn gebracht wird. Die dunklen religiösen und religiösmoralischen Gefühle, die im Innern unserer Natur gegründet sind, werden dadurch vernehmlicher für uns gemacht, (leichter zum klaren Beweisthum gebracht,) daß wir den Inhalt dieser Gefühle (oder: die denselben entsprechenden Vorstellungen) in der heiligen Schrift, besonders in der christlichen Lehre, mit Worten ausgedrückt finden. Das Christenthum macht überdieß den Glauben an Gott unserem Herzen wichtiger. Es giebt uns solche Belehrungen von Gottes Verhältniß zu uns, die das Bedürfniß des Vertrauens auf ihn lebhafter wecken, aber auch dazu beytragen, das, aus dem moralischen Trieb zur Dankbarkeit hervorgehende, Verlangen nach Erkenntniß Gottes zu beleben und zu

verstärken. Wer, auch ohne schon von der Göttlichkeit des Christenthums überzeugt zu seyn, die Belehrungen Jesu und der Apostel und Jesu Geschichte aufmerksam liest und betrachtet, dem muß das Bedürfniß fühlbarer gemacht werden, auf den Gott, den uns das Christenthum verkündigt, vertrauen zu können, von seinem Daseyn feste überzeugt zu werden, ihn als seinen Gott kennen zu lernen; den muß auch der in unserer moralischen Natur gegründete Trieb zur Dankbarkeit stärker antreiben, diesen Gott näher kennen zu lernen. Das Christenthum verkündigt uns solche Erweisungen der freyen Güte Gottes, daß nur für einen moralischfühllosen Menschen die Frage gleichgültig seyn kann, ob dieser Gott existire.

2) Das Christenthum sezt überdieß voraus und bestätigt, was unsere eigene Vernunft in Beziehung auf Gott lehrt, so wie auch die im alten Testament enthaltene Lehre von Gott, und die damit zusammenhängende Geschichte des alten Testaments.

II) Aber es trägt auch auf direkte und eigenthümliche Art zur Beförderung einer religiösen Gesinnung in dreyfacher Hinsicht bey:

1) dadurch, daß es uns Jesu Beyspiel vor Augen stellt, das vollkommenste Muster einer religiösen und moralischvollkommenen Gesinnung. Dieses Beyspiel schon an sich muß für jeden, der es in einer moralischen Gemüthsstimmung betrachtet, etwas ganz vorzüglich anziehendes haben. Er wird sich einer ehrfurchtsvollen Bewunderung desselben nicht erwehren können, sich zum Wunsch gedrungen fühlen, ihm sich nähern zu können. Aber dieses Beyspiel Jesu ist Muster einer

religiösen Gesinnung, es ist fehlerfreyes Muster namentlich der Liebe und Ehrfurcht gegen Gott. Dieser Zug ist hervorstechend in dem Charakter Jesu, und seine Geschichte zeigt, daß diese Gesinnung Grundlage aller seiner übrigen heiligen Gesinnungen war.

Denken wir nun noch daran, daß dieses Beyspiel zugleich Beyspiel des Menschen ist, den Gott selbst seines vollkommensten Wohlgefallens und der höchsten Ehre würdigte, daß in eben dem Menschen, in welchem das Ideal religiöser Moralität realisirt ist, auch das Ideal der Seligkeit realisirt ist, daß eine nähere Verbindung mit ihm einen wichtigen Bestandtheil unserer Seligkeit ausmachen soll; so wird sein Beyspiel um so anziehender für uns seyn, und wir werden uns um so mehr verpflichtet fühlen, ihm nachzufolgen, namentlich in Ansehung der Gesinnung, die Princip seines innern und äußern Lebens war. Das Christenthum trägt zu Beförderung einer religiösen Gesinnung indirekt bey

2) durch eigenthümliche Lehren und Thatsachen, die theils Verpflichtungs- und Ermunterungsgründe zur ehrfurchts- und vertrauensvollen Liebe zu Gott, enthalten, theils zur Versinnlichung der Lehre von Gott dienen, und in beyden Hinsichten Beförderungsmittel eines religiösen Sinnes sind. Das Christenthum enthält Lehren und Thatsachen, die Verpflichtungs- und Aufmunterungsgründe zur Verehrung Gottes sind. Es bestätigt nicht blos das, was schon im Vernunftglauben an Gott enthalten ist; sondern es erweitert auch diesen auf eine solche Art, daß unsere Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen, gegen Gott dadurch verstärkt wird.

Die Thatsachen, die es darstellt, in der Geschichte des niedern Erdenlebens Jesu und seines überirrdischen Lebens, haben zugleich die Wirkung, daß dadurch Wahrheiten, die zur Lehre von Gott gehören, versinnlicht, anschaulich gemacht werden. Und auch diese Wirkung ist nicht unbedeutend in Absicht auf Hervorbringung und Erhaltung einer religiösen Gesinnung. Versinnlicht werden religiöse Wahrheiten, wenn die darin enthaltenen nichtsinnlichen Vorstellungen mit sinnlichen Vorstellungen, mit der Vorstellung gewißer historischer Thatsachen in Verbindung gebracht werden. Dadurch wird das Festhalten der nichtsinnlichen Vorstellungen erleichtert, und ihre Würksamkeit verstärkt. Die Vorstellung von Gott erhält durch Verbindung mit Thatsachen nicht nur größere Klarheit, sondern auch Lebendigkeit, und darum wird sie auch wirksamer seyn. (Sie wirkt so auf mehrere Seelenvermögen.) In diesen beyden Hinsichten nun tragen die eigenthümlichen Belehrungen und Thatsachen, die das Christenthum enthält, bey,

1) die Gesinnung der Ehrfurcht,

2) die Liebe und das Zutrauen zu Gott zu befördern.

1) Die Gesinnung der Ehrfurcht gegen Gott gründet sich auf die Ueberzeugung, theils von der unvergleichbaren Größe der Macht Gottes, von seiner unbeschränkten Herrschaft, von seiner vollkommensten Kenntniß, theils von seiner höchsten moralischen Vollkommenheit. In beyden Hinsichten sind gewiße Lehren und Thatsachen des Christenthums wichtig.

a) In Beziehung auf die Ueberzeugung und Be-

lebung der Vorstellung von der Größe der Macht und von der vollkommensten Kenntniß Gottes. In Jesu Geschichte finden wir eine Reihe von ausserordentlichen Thatsachen, die historische (Beweise oder) Bestätigungen von der unvergleichbaren Macht Gottes und von seiner unbeschränkten Herrschaft über die Natur sind, und zugleich Versinnlichungsmittel unserer Vorstellung von Gottes Macht und Herrschaft über die Natur. Wenn z. B. auf das Wort Jesu ein fürchterlicher Sturm sich plötzlich legte; wie lebhaft wird uns dadurch der Allmächtige vergegenwärtigt, dem Sturm und Winde gehorchen! Wenn Jesus mit wenigen Broden Tausende speiste, und noch Vorrath übrig war; wie anschaulich wird uns dadurch die Macht des Beherrschers der Natur, der auch auf ausserordentliche Art werden lassen kann, was er will! Aber diese Thatsachen sind zugleich historische Beweise oder Bestätigungen der Macht Gottes. Alle Wunder Jesu sind Thatbeweise vom Daseyn eines frey wirkenden Wesens, welches die Natur nach höheren Zwecken beherrscht. Auch Jesu Auferweckung gehört hieher. Auch sie war ein historischer Beweis von der allmächtigen Kraft Gottes. Ebenso finden wir in Jesu Geschichte Thatbeweise von der, alle menschliche Einsicht weit übersteigenden, Kenntniß Gottes, die zugleich Versinnlichungsmittel derselben sind. Wir finden darin Beweise einer übermenschlichen Kenntniß des Verborgenen, und künftiger zufälliger Ereignisse, — Vorhersagungen, die aufs genaueste erfüllt wurden. Dieß sind Thatbeweise einer Kenntniß, die alle menschliche übersteigt, und die Vorstellung von dieser

wird durch die Vorstellung von jenen belebt und versinnlicht. Unsere Vorstellung von Gottes Macht und Kenntniß wird lebendiger, wenn wir sie mit den Thatsachen in Verbindung setzen, durch welche sie in Jesu Geschichte bestätigt werden. Aber auch

b) in Beziehung auf die Heiligkeit Gottes enthält Jesu Lehre und Geschichte eigene Belehrungen und Thatbeweise. Der einzige Heilige unsers Geschlechts war es, den Gott einer eigenthümlichen fortdaurenden Verbindung mit sich würdigte, den er durch eine Reihe von Wundern als seinen Sohn darstellte; der moralischvollkommenste war es, den Gott vom Tod zu einem neuen unsterblichen Leben erweckte, den er über alle andere Geister erhöhte, den er zum Theilnehmer seiner Herrschaft über sein Reich machte. Ferner, unsere Heiligung ist ein Hauptzweck der ganz ausserordentlichen Veranstaltung, die Gott durch Jesum ausführt, ein Hauptzweck der Erscheinung Christi auf Erden, seiner Lehre, seiner Wunder, seiner Leiden und seines Todes, seiner Auferweckung und Erhöhung zum Herrn des Menschengeschlechts. Und nur an solchen Menschen, die sich nach dem Vorbild des Heiligen bilden lassen wollen, wird die wohlthätige Absicht Gottes bey jener Veranstaltung erreicht, nach Jesu und der Apostel Aussprüchen. An allen denen aber, die dem Zweck der Heiligung entgegenstreben, wird sich in der künftigen Welt, durch die furchtbarsten Strafen, Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit offenbaren. — Die eigenthümlichen Belehrungen und Thatsachen des Christenthums flößen uns also eine recht tiefe Ehrfurcht gegen Gott ein. Aber ein noch grösserer Vor-

zug des Christenthums besteht darin, daß es durch die eigenthümlichen Lehren und Thatsachen, die es enthält, so wirksam beyträgt, uns

2) Liebe und Zutrauen gegen Gott einzuflößen, daß es die Liebenswürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit Gottes nicht nur in einem so hellen Licht, sondern auch in einem solchen Licht darstellt, das dem Bedürfniß sündhafter Geschöpfe angemessen ist, daß es Lehren und Thatsachen enthält, die vorzüglich dazu geeignet sind, uns kindliche Liebe und kindliches Zutrauen zu Gott, bey dem Bewußtseyn unserer Sündhaftigkeit, einzuflößen. Auf diesen Zweck beziehen sich

1) eigenthümliche Lehren des Christenthums;

2) die Geschichte Jesu.

1) Zu jenen eigenthümlichen Lehren gehört:

a) der Fundamentalsatz: In der Person Jesu ist der Sohn Gottes in der Welt erschienen, der, Joh. 1, 1. ff. welcher schon im Anfang, vor der Schöpfung, vor der Grundlegung der Welt bey Gott dem Vater, und im Besitz der ganzen Gottes-Herrlichkeit war, der, durch den alles erschaffen ist. Denn wenn der Sohn Gottes selbst in eine so enge Verbindung mit unserem Geschlecht getreten ist; können wir daran zweifeln, daß die Angelegenheiten unsers Geschlechts ein wichtiger Gegenstand der Aufmerksamkeit und Theilnahme Gottes seyen? — Daß die Menschheit ihres Verfalls ungeachtet einen großen Werth in Gottes Augen habe? Sollten wir nicht berechtigt seyn zu glauben: Wenn der Herr vom Himmel auf Erden erschienen ist, so hat wohl Gott auch die Absicht, uns Erdenbewohner zu erheben zum Himmel?

b) Ein weiterer Grund zur Liebe gegen Gott, unerachtet des Bewußtseyns unserer Sündhaftigkeit, ist die Lehre von der Vergebung der Sünden als einem Hauptzweck des Todes Jesu. Wir können Gott nicht lieben und ihm vertrauen bey einem lebhaften Bewußtseyn unserer Verschuldungen, wenn wir nicht versichert sind, daß Gott bereit sey, uns zu begnadigen, wie weit wir uns auch verirrt haben mögen, daß wir noch in ein freundschaftliches Verhältniß mit Gott kommen können. Dieß ist in der Lehre von der Sündenvergebung, dem Hauptzweck des Todes Jesu, enthalten. Diese Lehre muß nicht nur überhaupt ein lebhaftes Gefühl von Liebe und Zutrauen gegen Gott erzeugen, sondern auch, unerachtet des Bewußtseyns unserer Verschuldung, Liebe und Zutrauen zu Gott hervorbringen. Einen größern Beweis seiner Liebe konnte Gott nicht geben, als der ist, daß er seinen Sohn für uns in den Tod hingab, um uns so, als wenn wir würdige Gegenstände seiner Liebe wären, behandeln zu können. Aber diese Lehre enthält zugleich einen solchen Beweis von Gottes Liebe, der das wichtige Hinderniß wegräumt, das bey Geschöpfen unserer Art das Bewußtseyn unserer Verschuldung dem Zutrauen zu Gott und der Liebe gegen ihn in den Weg stellt. vgl. 1 Joh. 4, 9. 10. 16. f. Röm. 5, 5. ff. 8, 32. ff. Wichtig für das Zutrauen zu Gott, aber auch in Hinsicht auf Liebe zu ihm, ist

c) die Lehre, daß uns Gott auch durch übernatürlichen Beystand bey unserer Besserung unterstützen wolle. Wir bedürfen wegen des in uns liegenden Hangs zum Bösen und der vielen Hindernisse

des Guten überhaupt das Vertrauen auf Gottes Beystand. Aber dieses kann seinen Zweck nicht ganz erreichen, nicht ganz zuversichtlich seyn, wenn wir nicht glauben, daß Gott auch durch übernatürlichen Beystand uns unterstütze. Nehmen wir an, daß Gott es blos soweit thue, als es der für uns erkennbare Naturlauf gestattet; so findet der Zweifel statt, ob wir nicht in manchen Fällen, wo wir höherer Unterstützung bedürfen, keine zu erwarten haben, weil sie der Naturlauf nicht gestattet. Um feste in dieser Hinsicht auf Gott vertrauen zu dürfen, müßen wir an einen übernatürlichen Beystand Gottes zu unserer Besserung glauben. Und davon versichert uns Jesu und der Apostel Lehre. „Allen (Luc. 11, 13.) denen wird Gott seinen Geist geben, die ihn darum bitten.“ Mit dieser zweyten Lehre steht

d) die Lehre vom himmlischen Reich Gottes und unserer Bestimmung dazu in enger Verbindung; und auch diese ist in Beziehung auf unsere Liebe und Vertrauen zu Gott sehr wichtig. Um verschuldete Geschöpfe in sein himmlisches Reich aufnehmen zu können, hat Gott eine ausserordentliche Anstalt zu unserer Begnadigung gemacht, — hat er seinen Sohn in die Welt gesandt, und für uns in den Tod hingegeben. Um uns der Aufnahme in ein Reich fähig zu machen, wo Gottes Wille vollkommen befolgt, wo der Trieb nach Heiligkeit vollkommen befriedigt wird, befördert Gott unsere Sinnesänderung und unsern Fortgang in der Heiligung durch die Wirkungen seines Geistes. Was er im gegenwärtigen Leben durch seinen Geist in uns würkt, ist Anfang eines Werks, das im künftigen Leben fortgesezt und vollendet werden soll, und schon

deßwegen auch Unterpfand der Vollendung (Eph. 1, 14.). — Die Lehre von dem himmlischen Reich Gottes steht in einer genauen Verbindung mit den beyden vorhergehenden. Aber sie steht auch in einem besonderen Zusammenhang mit der Liebe gegen Gott und dem Vertrauen auf ihn. Die Größe der Liebe, die aus der Begnadigungsanstalt und seiner besonderen Würksamkeit für den Zweck unserer Besserung hervorleuchtet, erscheint uns in einem noch helleren Licht, und erst dann in ihrem vollen Licht, wenn wir das erhabene Ziel uns vergegenwärtigen, zu dem uns Gott führen will, wenn wir das glauben: Es ist die höchste für Wesen von unserer Art erreichbare Seligkeit und Würde, es ist Theilnehmung an der Herrlichkeit des Sohns Gottes selbst, zu der uns Gott erheben will. Eben darum muß auch Ueberzeugung von dieser Lehre zur Verstärkung unserer Liebe gegen Gott beytragen. Zugleich wird aber dadurch auch das Gefühl des Vertrauens auf Gott belebt, auch in Rücksicht auf das gegenwärtige Leben. Bey einer so großen Liebe Gottes dürfen wir gewiß auch jezt schon alle diejenigen Beweise seiner Liebe erwarten, die wir in unserem jetzigen Prüfungs- und Erziehungsstand bedürfen; wir dürfen, bey einem ihm wohlgefälligen Sinn, ihm zutrauen, daß er uns das nicht versagen werde, was wir zu unserer Vorbereitung zu seinem himmlischen Reich nöthig haben, daß er auch unsere Leiden zu unserm Besten lenken werde, und daß er es uns auch an dem nicht fehlen lassen werde, was wir als Geschöpfe bedürfen, die in einem irrdischen Körper für sein himmlisches Reich gebildet werden sol-

len. Diese Lehren sind es, die vorzüglich geeignet sind, uns Liebe und Vertrauen zu Gott, auf eine unserm Bedürfniß angemessene Art, einzuflößen.

2) Aber auch die Geschichte Jesu kann nicht wenig beytragen, diese Wirkung zu verstärken.

a) Die Geschichte seines niedern Erdenlebens. — Die darin vorkommenden wundervollen Thatsachen, die Thatbeweise einer die Natur zu höhern Zwecken frey beherrschenden Macht sind, waren zugleich Offenbarungen der Güte Gottes. Die Wunder Jesu waren beynahe alle schon ihrer nächsten Wirkung nach wohlthätig, und sie waren es alle in Beziehung auf ihren Zweck. In dieser Beziehung sind sie Bestätigungen der Wahrheit, daß Gott die Liebe, namentlich auch gegen uns Menschen, ist; sie dienen dazu, Gottes Liebe uns anschaulicher zu machen.

Aber auch Jesu übrige Handlungsart kann und soll dazu dienen, das Gefühl von Gottes Liebenswürdigkeit bey uns zu beleben, und zu verstärken, sobald wir nämlich voraussetzen, Jesus sey Gottes Sohn, und schon auf Erden vollkommenes sichtbares Ebenbild Gottes, gewesen. Seine Handlungsart war Ausdruck der Gesinnung Gottes; durch seine Handlungsart wurden uns die Vollkommenheiten, und besonders die Gesinnung Gottes gegen unser Geschlecht, auf eine anschauliche, auf eine solche Art dargestellt, die dem menschlichen Fassungsvermögen am angemessensten, und am geschicktesten ist, auf unser Gemüth zu wirken. Jesus aber zeigte sich in seinem Betragen gegen seine sündhafte Brüder als den liebenswürdigsten und vertrauenswürdigsten Menschenfreund. Wie lie-

bevoll nahm er sich verirrter, auch tiefgefallener Menschen an, wenn sie das Bedürfniß der Beruhigung und Besserung fühlten! Wie schonend läßt er sich zu den Schwächsten herab, um ihnen aufzuhelfen! Eben diese Gesinnung ist also auch Gottes Gesinnung gegen uns sündige Menschen. — Aber auch

b) die Geschichte des höhern Lebens Jesu, auch seine Auferweckung und Erhöhung ist von Wichtigkeit auch in Hinsicht auf unsere Liebe und unser Zutrauen zu Gott. 1 Petr. 1, 21. wird dieß ausdrücklich gesagt. vgl. auch Röm. 8, 34. Hebr. 4, 14—16. Zu unserem Besten erweckte Gott Jesum, nicht blos zu einem neuen, sondern auch zu einem herrlichen und unsterblichen Leben, um uns aufs thätigste zu versichern, daß die Hauptabsicht Jesu bey seiner Hingebung in den Tod Gottes Absicht, und daß sie wirklich erreicht sey, vgl. Röm. 4, 25., daß Jesus alle seine Leiden, nach Gottes Absicht, mit einem Gott vollkommen wohlgefälligen Sinn erduldet, und die höchste Probe eines vollkommenen Gehorsams gegeben habe. Vom Tod erweckte Gott Jesum, um seine ganze Lehre, und namentlich die Versicherungen, die sich auf die künftige Herrlichkeit seiner Freunde beziehen, aufs feyerlichste zu bestätigen.

Durch seine Auferstehung wurde der Zweifel auf die befriedigendste Art gelöst, den sein Tod am Kreuz in Beziehung auf seine Versicherung von seiner göttlichen Sendung und hohen Würde erregen konnte.

Zu unserem Besten erhöhte Gott Jesum zum Herrn der Gemeinde und seines ganzen Reichs. Sein ganzes überirrdisches Leben soll ein fortdaurendes Wirken

zum Besten seiner Mitbrüder seyn. Und wie sehr hat Gott uns das Zutrauen zu ihm dadurch erleichtert, daß er denselben Geist, der mit unserem Geschlecht in so naher Verwandtschaft steht, und der für uns freywillig vielfache und sehr schwere Leiden, der für uns freywillig den schauervollsten und schmachvollsten Tod erduldet hat, zum Theilnehmer seiner Herrschaft über die Menschheit und über sein ganzes Reich, und zum Entscheider unsers ewigen Schicksals gemacht hat! Wie sehr hat Gott wahren Verehrern Christi die Hoffnung zum künftigen seligen Leben dadurch erleichtert, daß er eben dem, der den Seinigen so erfreuliche Zusagen in Beziehung auf ihr Schicksal nach dem Tod gab, auch die Macht gegeben hat, sie zu erfüllen, für alle seine Nachfolger nicht nur Führer zum ewigen Leben, sondern auch Joh. 17,2. 10,28. 11,25. Geber des ewigen Lebens zu seyn! Endlich

3) zwecken die eigenthümlichen Religionsgebräuche des Christenthums auf Beförderung der Verehrung Gottes hin. Durch die Taufe wird feyerlich erklärt, der Getaufte sey verpflichtet zur Verehrung Gottes; sie soll zugleich Erinnerung an die höchsten Wohlthaten seyn, die Gott der Vater durch seinen Sohn und Geist theils erwiesen hat, theils erweisen will. Und das heilige Abendmahl ist Denkmal einer Thatsache, die höchster Beweis der Liebe Gottes gegen uns ist, eine lebhafte Erinnerung an die Wahrheit: Gott hat seinen einzigen Sohn namentlich für uns in den Tod hingegeben.

II) Handlungen, womit die pflichtmäßige Gesinnung gegen Gott im nächsten Zusammenhang steht.

Pflichten gegen Gott.

Wirkungen jener Gesinnung sind alle innere und äußere pflichtmäßige Handlungen der Christen; selbst auf die blos erlaubten soll sie Einfluß haben. Aber auf eine eigenthümliche Art äußert sie sich durch positive und negative Handlungen der direkten Gottesverehrung. Zu den leztern (den negativen) gehört Unterlassung aller der Handlungen, die an sich (oder: ihrer materiellen Beschaffenheit nach) einen Mangel an innerer Verehrung Gottes ausdrücken. Die vorzüglichsten positiven sind: Religiöse Privatbetrachtungen und Privatgebete, Theilnehmung am gemeinschaftlichen, besonders öffentlichen, Gottesdienst, individuelle Religionsbekenntnisse, und gewissenhaftes Verhalten bey Eidschwüren. Dieser Aphorism soll erläutert werden.

Vorerst selbst auf das Erlaubte soll jene Gesinnung gegen Gott Einfluß haben. Alle pflichtmäßige Handlungen eines Christen sind auch Wirkungen der innern Gottesverehrung, insofern dabey Ehrfurcht und dankbare Liebe gegen Gott zum Grund liegt. Er vollbringt sie aus Achtung für Gottes Willen, und mit Willigkeit; und diese Achtung und Willigkeit ist innigst verwebt mit Ehrfurcht gegen Gott, mit dankbarer Liebe gegen ihn, und mit Vertrauen auf ihn. Selbst auf die blos erlaubte Handlung soll Gottes innere Verehrung Einfluß haben. 1 Cor. 10, 31. In diesem Ausspruch liegt der allgemeine Saz: Alle Handlungen eines Christen sollen so beschaffen seyn, daß er dadurch

Verehrung Gottes erweist, auch die, die, im Allgemeinen betrachtet, nur zu den erlaubten gehören: ἐιτε ἐσθιετε, ἐιτε πινετε etc. Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden vom 8ten Kap. an zeigt, daß Paulus zunächst Rücksicht nimmt auf den Genuß der Nahrungsmittel, dieser oder jener besondern Art derselben. Auch bey solchen Handlungen sollen wir Rücksicht nehmen auf δοξαν Θεου, uns so dabey betragen, daß wir uns auch dadurch als Verehrer Gottes beweisen. Aber wie können blos erlaubte Handlungen auch Aeusserungen der innern Verehrung Gottes seyn? Verehrung Gottes liegt

1) bey blos erlaubten Handlungen eines Christen schon darum zu Grunde, weil er eine solche Handlung sich immer nur wegen der festen Ueberzeugung erlaubt, sie sey dem göttlichen Willen nicht entgegen, und aus Ehrfurcht gegen Gott sorgfältig prüft, ob das Allgemeinerlaubte es auch für ihn sey,

2) insofern er ein solches Maas dabey beobachtet, daß er auch in dieser Hinsicht dem göttlichen Willen nicht entgegenhandelt;

3) insofern er sich aus Achtung gegen Gott und seinen Willen einen Gott wohlgefälligen Zweck dabey vorsezt. Dieß kann bey allen Handlungen geschehen; keine Handlung ist erlaubt, bey der das nicht der Fall wäre. Man kann z. B. bey Vergnügungen, die zur Erholung dienen, sich den Zweck vorsetzen, dadurch seine körperliche und geistige Thätigkeit zur Erfüllung seines Berufs zu erhalten oder zu stärken. Endlich kann und soll man

4) mit erlaubten Handlungen an sich pflichtmäßige

Handlungen verbinden, wenn es möglich ist. Man soll z. B. den Genuß der Nahrung durch dankbare Gefühle gegen Gott veredeln, 1 Tim. 4, 4. 1 Cor. 10, 30. Zuweilen können auch Handlungen, die für uns und andere nützlich, und darum pflichtmäßig sind, mit blos erlaubten verbunden werden. So sollen wir Verehrung Gottes erweisen auch bey erlaubten Handlungen: Alles, was Christen thun, sollen sie zu Gottes Ehre thun; ihr äußeres und inneres Handeln soll eine fortdaurende Verehrung Gottes seyn. Es ist falsch, wenn man den Begriff Verehrung Gottes blos mit solchen Handlungen verbindet, die in näherer Beziehung zur Religion stehen. Jac. 1, 27. wird daher namentlich zur Verehrung Gottes gerechnet, daß man sich der Wittwen und Waisen annehme. So gewiß aber dieß ist, so ist man doch berechtigt, Unterscheidung zu machen in Absicht auf das Handeln, wodurch sich innere Verehrung Gottes äußert. Man kann Handlungen der mittelbaren und unmittelbaren oder der indirekten und direkten Gottesverehrung unterscheiden. Von den leztern hier:

Positive Handlungen der unmittelbaren oder direkten Gottesverehrung unterscheiden sich von positiven der mittelbaren oder indirekten Gottesverehrer dadurch, daß die ersteren auch ihrer materiellen Beschaffenheit nach sich auf Gott beziehen, und daher in unmittelbarem Zusammenhang mit pflichtmäßiger Gesinnung gegen Gott stehen.

Handlungen der mittelbaren Gottesverehrung beziehen sich entweder auf uns selbst oder auf unsere Mitmenschen, ihrer materiellen Beschaffenheit nach.

Beyde Arten von Handlungen haben aber den Charakter mit einander gemein, daß innere Verehrung Gottes dabey zu Grunde liegt. Handlungen der unmittelbaren Verehrung Gottes haben keinen Werth, wenn sie nicht Erweisungen einer innern rechtschaffenen Gesinnung gegen Gott sind.

Eben deßwegen aber müssen auch Handlungen der unmittelbaren Gottesverehrung, z. B. Beten, Theilnahme am äußern Gottesdienst, verbunden seyn mit dem Sinn eines allgemeinen Gehorsams gegen die göttlichen Gebote überhaupt. Denn sie sollen hervorgehen aus einer Gesinnung, die gar nicht vorhanden ist, wenn sich der Mensch nicht bestrebt, Gottes ganzen Willen zu befolgen. Was

1) negative Handlungen der unmittelbaren und mittelbaren Gottesverehrung sind, ist leicht zu bestimmen. Negative Handlungen sind Unterlassungen; also negative Handlungen der unmittelbaren Gottesverehrung sind Unterlassungen solcher pflichtwidrigen Handlungen, die sich auf die Religion beziehen; negative Handlungen der mittelbaren Gottesverehrung bestehen in der Unterlassung solcher pflichtwidriger Handlungen, die sich auf uns selbst oder auf unsere Mitgeschöpfe beziehen. Unterlassung solcher Handlungen ist aber nur dann negative Handlung der mittelbaren Gottesverehrung, wenn Ehrfurcht gegen Gott dabey zu Grunde liegt. — Zu den negativen Handlungen der unmittelbaren oder direkten Gottesverehrung gehört also Unterlassung aller der Handlungen, die an sich (oder: ihrer materiellen Beschaffenheit nach) einen Mangel innerer Verehrung Gottes ausdrücken.

Von dieser Art sind nicht blos Gotteslästerungen, Ausdrücke des Hasses oder der Verachtung Gottes, sondern auch leichtsinnige Scherze über das Göttliche, Verspottung der Religiosität anderer, Entweihung des Heiligen, Verbreitung solcher Grundsätze, die für die Religiosität nachtheilig und derselben entgegen sind 2c. Auch Verleugnung des Glaubens an Gott gehört dazu. (Was Jesus Matth. 10, 32. sagt, ist ohne Zweifel anwendbar auf Verläugnung der Religion überhaupt, des Glaubens an Gott.) Daß nun die Unterlassung solcher Handlungen Pflicht sey, folgt zunächst aus der Pflicht der innern Verehrung Gottes. Alle solche Handlungen stehen ja ihrer Natur nach im Widerspruch mit pflichtmäßiger Gesinnung gegen Gott. Wenn es Pflicht ist, einen andern hochzuschätzen, gegen ihn dankbar zu seyn; so ist es auch Pflicht, alle die äußeren Handlungen zu unterlassen, die Geringschätzung oder Undankbarkeit gegen ihn bezeichnen. Eben so folgt aus der Pflicht, Gott überhaupt zu verehren, daß es Pflicht sey, alle solche Handlungen zu vermeiden, die Unehrerbietigkeit, Undankbarkeit 2c. gegen ihn ausdrücken. Aber auch in anderer Hinsicht stehen diese Handlungen in Beziehung mit einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott. Wenn es Pflicht ist, Gott zu verehren, so ist es Pflicht, auch unsere Religionsgefühle und die religiösen Gefühle und Ueberzeugungen anderer nicht zu schwächen. Nun aber tragen solche Handlungen immer mehr oder weniger wenigstens dazu bey, unsere eigene religiöse Gefühle, unser Gefühl von Achtung für das Heiligste, für das Urbild der moralischen Vollkommenheit zu schwächen, und

ebendarum unsere Achtung für das moralische Gesez. Sie können aber auch bey andern, in deren Gegenwart sie verrichtet, oder denen sie auf irgend eine Art bekannt werden, eine solche Wirkung hervorbringen. In diesen Hinsichten aber kann die Unterlassung solcher Handlungen auch als Pflicht gegen uns selbst oder gegen unsere Mitmenschen betrachtet werden. Es giebt aber auch

2) gewiße positive Handlungen der unmittelbaren oder direkten Gottesverehrung, die sich an sich auf Gott oder die Religion beziehen, und zu denen wir verpflichtet sind. Vorausgesezt muß dabey werden dürfen, daß es Gott wohlgefällige Handlungen seyen: Denn nicht alle, durch die ein Mensch meynen könnte, Verehrung Gottes auszudrücken, sind darum auch Handlungen unmittelbarer Gottesverehrung. Denn es könnten auch solche seyn, bey denen zwar von Seiten des Handelnden Verehrung Gottes zu Grund liegt, die er aber durch Irrthum als solche ansieht, durch welche er Gott verehren dürfe. In der christlichen Moral muß es aus ihrer Natur und ihrem Verhältniß zum Geist des Christenthums, oder aus einzelnen Aussprüchen Jesu und der Apostel oder aus Jesu Beyspiel beurtheilt werden, ob sie Gott gefällig seyen. Zu dieser Gattung von Handlungen gehören nun theils solche, deren nächste (unmittelbare) Würkungen sich nur auf den Handelnden beziehen, theils solche, deren (unmittelbare) nächste Würkungen sich auch auf andere beziehen, oder theils gewiße Handlungen, die jeder Christ für sich allein verrichten kann und soll, theils gewiße andere, die man nur

in Gegenwart anderer verrichten kann, es sey daß andere sich mit uns zu einer solchen Handlung vereinigen, oder daß wir blos in ihrer Gegenwart handeln.

A) Die vorzüglichsten Handlungen der ersten Art sind religiöse Privatbetrachtungen und Privatgebete.

1) Religiöse Privatbetrachtungen, oder eigenes Nachdenken über die Lehre von Gott, seinem Verhältniß zu uns, seinem Gesetz ꝛc. Dieses ist Pflicht; denn es steht in unmittelbarem Zusammenhang mit pflichtmäßiger Gesinnung gegen Gott in doppelter Hinsicht:

a) insofern es ein unentbehrliches Mittel ist, eine religiöse Gesinnung bey uns theils hervorzubringen, theils zu erhalten und zu vervollkommnen. Indem uns geboten ist, Gott zu verehren, zu lieben ꝛc., so ist uns auch geboten, daß wir vor allem nach einer solchen Erkenntniß Gottes streben sollen, aus der Liebe ꝛc. zu ihm hervorgeht. Aber dazu können wir nicht gelangen ohne öftere, dem praktischen Zweck angemessene eigene Betrachtungen über Gott, bey denen wir seine Offenbarung theils durch die Natur, theils durch die heilige Schrift, besonders durch die Lehre und Geschichte Jesu, sorgfältig benutzen. Weil es Pflicht ist, Gott innerlich zu verehren, so sollen wir auch öfters nachdenken über die Lehre von Gott, besonders die christliche, auf eine solche Art, die geeignet ist, uns Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen gegen Gott einzuflößen. Und dieses Nachdenken bedürfen wir nicht blos im Anfang der Besserung, sondern auch im Fortgang unserer moralischreligiösen Bildung. Es findet ein stufenweiser Fortschritt statt. Das Gebot: liebe Gott von ganzem

Herzen, enthält eine Aufgabe, die nur durch eine Progression ins Unbestimmbare gelöst werden kann. Wir bedürfen solcher Betrachtungen, auch um unsere religiöse Gesinnung zu erhalten, zu befestigen, zu läutern. Also ist es auch im Fortgang Pflicht, sich öfters mit religiösen Betrachtungen so zu beschäftigen, wie es dem religiösen moralischen Zweck angemessen ist. Freylich kann man auch so nachdenken, daß es nicht zum praktischen Zweck beyträgt, sondern sogar das Herz immer kälter wird; man kann selbst in verwerflicher Absicht über die Religion nachdenken.

Wie das religiöse Privatnachdenken beschaffen seyn soll, davon in dem Abschnitt, wo es als **Mittel der Besserung** vorgestellt wird.

b) Innere Verehrung Gottes, besonders Liebe gegen Gott, kann nicht vorhanden seyn, ohne daß sie sich durch Willigkeit (oder Geneigtheit) äußert, in der Erkenntniß Gottes, seiner Vollkommenheiten, seiner Regierung, seines Willens ꝛc. immer weiter fortzuschreiten: Liebe gegen Gott ist untrennbar verbunden mit dem willigen Streben, mit Gott immer näher bekannt zu werden; daher steht sie in nothwendiger Verbindung mit der Geneigtheit, sich mit zweckmäßigen Religionsbetrachtungen zu beschäftigen, — nachzudenken, wie sich Gott durch die Regierung der Welt überhaupt, wie er sich durch die Leitung unserer Schicksale, wie er sich durch Christum, überhaupt wie er sich in der heiligen Schrift geoffenbart hat. Bey einem solchen Nachdenken aber werden wir auch, wenn wir Gott lieben, von selbst gerne das, was wir in Beziehung auf Gott denken, so denken, daß wir, soweit es die Natur des Ge-

genstandes erlaubt, praktische Anwendung auf uns machen; wir werden nie blos beym Allgemeinen stehen bleiben, sondern alles, soweit es möglich ist, in praktischer Beziehung auf uns und unsere Mitmenschen denken. (Nachher davon im Abschnitt von den christlichen Besserungsmitteln.)

Nicht weniger nothwendig ist

2) das Gebet, eine Handlung, die sich unmittelbar auf Gott bezieht. Auch hierüber nur einiges; mehr in der Ascetik.

1) Begriff des Gebets. 2) Pflichtmäßigkeit des Gebets.

1) Begriff des Gebets. Dieser läßt sich freylich nicht vollständig in Buchstaben und Worte fassen. Kein Mensch hat einen vollständig klaren Begriff davon, der es nicht durch eigene Erfahrung kennt. Jedoch müssen Merkmale angegeben werden, die es von andern Handlungen, namentlich vom bloßen religiösen Nachdenken, unterscheiden. (Luther sagt mit Recht, das Gebet ist eine Erhebung des Herzens zu Gott; dieß drückt das Wesentliche der Form aus.) Zur Form des Gebets gehört wesentlich ein klares und lebhaftes Bewußtseyn davon, daß Gott, wenn gleich unsichtbar, uns eben so gewiß gegenwärtig sey, als wäre er sichtbar, oder ein klares Bewußtseyn davon, Gott wisse, was wir gerade jezt in Beziehung auf ihn denken, fühlen oder sprechen. Jesus deutet dieß kurz an Matth. 6, 6. Hat das Gebet diese Eigenschaft, so kann es ein blos inneres oder auch äußeres, ein wörtliches, oder nicht wörtliches seyn. Nur ist der gewöhnliche Fall bey Wesen unserer Art, daß wir nicht wohl beten kön-

nen, ohne das Gebet in Worte zu fassen. Aber gleichgültig ist es in der Hauptsache bey wahrhaft Religiösen, ob dieses Gebet ein blos inneres oder äußeres ist.

Nur in Hinsicht auf Verstärkung der Lebhaftigkeit der Gefühle kann ein äußeres oft würksamer seyn. Sieht man auf den Inhalt des Gebets, so sind es Vorstellungen, Gefühle oder Wünsche, die wir Gott vortragen. Nach der Verschiedenheit dieser Gefühle ist das Gebet nach seinem Inhalt verschieden. Daher ein Lobgebet, ein Dankgebet, ein Bittgebet, das sich entweder auf unsere eigene Angelegenheiten bezieht, und darin besteht, daß wir Wünsche in Beziehung auf uns selbst Gott vortragen, oder das auf andere sich bezieht, Fürbitte. In allen diesen Fällen ist es eine solche Handlung, durch welche wir unsere Vorstellungen und Gefühle gegen Gott äußern, (und zwar in einem an ihn gerichteten Ausdruck.) Dieß vorausgesezt, muß gezeigt werden, daß und warum das Gebet eine pflichtmäßige Handlung sey. Denn ist dieß erwiesen, so ist auch erwiesen, daß es zu den Handlungen der unmittelbaren Gottesverehrung gehört. (Das Gebet bezieht sich auf Gott. Und ist es pflichtmäßig, so gehört es zu jenen Handlungen.) Daß es pflichtmäßig sey, kann auf eine doppelte Art erwiesen werden.

1) Das Christenthum macht allen Christen das Gebet zur Pflicht;

2) seiner Natur nach steht es in enger Verbindung mit pflichtmäßiger Gesinnung gegen Gott: Denn es ist einestheils Folge derselben, anderntheils höchst würksames, durch kein anderes zu ersetzendes, Beförderungsmittel der innern Verehrung Gottes.

1) Die Hauptgründe für die Verpflichtung der Christen zum Gebet können aus den Aussprüchen Jesu und der Apostel, und seinem Beyspiel genommen werden. Mehr als einmal fordern Jesus und die Apostel, daß die Christen ernstlich beten sollen. Z. B. Matth. 7, 7. ff. Diese Aufforderung Christi zum Beten ist ohne Zweifel eben so allgemein, als die damit verbundene Zusage, durch die er zum Beten ermuntert: wer bittet der empfangt ꝛc. Jesus hat ferner seinen Schülern überhaupt ein Muster eines Gebets zurückgelassen, Matth. 6, 9. f. — ein solches, das einestheils solche Gefühle und Gesinnungen ausdrückt, die alle Christen haben sollen, und anderntheils nach seinem Inhalt den Bedürfnissen aller Christen angemessen ist. Ebenso fordern seine Apostel in mehreren Stellen nachdrücklich zum Gebet auf, z. B. Röm. 12, 12. Col. 4, 2. Eph. 6, 18. Phil. 4, 6. 1 Theß. 5, 17. ꝛc. zu einem ernstlichen fleißigen Beten. Sie sprechen so davon, daß man nicht zweifeln kann, es gehöre zu der Pflicht der Christen überhaupt, fleißig und auf eine unserem Verhältniß zu Gott angemessene Art zu beten. Aber auch die verschiedenen Gesichtspunkte, aus denen uns im N. T. das Beten vorgestellt wird, enthalten eben so viele besondere Gründe für die allgemeine Verpflichtung der Christen (nicht nur der Schwächeren,) zum Gebet. Die christliche Lehre stellt uns das Gebet vor

a) als Stärkungsmittel in Versuchungen, als Verwahrungsmittel vor dem Rückfall: Eph. 6, 18. vgl. 11. ff. (δια πασης — εν πνευματι; sie sollen ernstlich und anhaltend beten.) Von eben dieser Seite betrachtet Jesus selbst das Gebet Matth. 26, 41. In die-

sen beyden Stellen (so wie 1 Petr. 4, 7.) wird das Gebet von der Seite betrachtet, von welcher es ein Stärkungsmittel im Guten, ein Hülfsmittel ist, im Kampf mit Versuchungen zu siegen. Und in dieser Hinsicht bedürfen auch vollkommenere Christen des Gebets: Sie sind eben darum, weil sie (auch in der Selbsterkenntniß) vollkommener sind, mit ihrer Schwäche um so bekannter, und daher sich bewußt, daß sie eines solchen Stärkungsmittels bedürfen. Und der Vollkommenste kann nicht wissen, ob nicht ihn Versuchungen überfallen werden, bey welchen er eines höhern Grads von geistiger Kraft bedarf, als er wirklich besizt, und bey seinen gegenwärtigen Umständen nöthig hat. Daher soll er durch alle in seiner Gewalt stehende zweckmäßige Mittel, namentlich durch Gebet, seine geistige Kraft zu verstärken suchen. Auch die vollkommeneren Christen erinnert das N. T., daß auch bey ihnen Rückfall möglich sey (1 Cor. 10, 12.), daß auch sie noch verleitet werden können zum Bösen Gal. 6, 1. (die *πνευματικοι*, die Vollkommeneren, sollen zusehen, daß rc., sie sollen nicht denken, nur die schwächern Christen können Fehler machen; auch sie seyen nicht sicher davor).

b) Es wird das Gebet im neuen Test. von der Seite vorgestellt, von welcher es **Ausübung** eines sehr ehrenvollen **Rechts** ist.

Wenn Paulus Eph. 3, 12. 2, 18. sagt, durch Christum *εχομεν την προσαγωγην προς τον πατερα* oder *παρρησιαν*, wir haben das Recht, uns unmittelbar an den unendlichen Schöpfer ganz zutraulich zu wenden; so erinnert er daran, es gehöre zu der Würde, zu den Rechten wahrer Christen, daß sie zutraulich beten

dürfen. Je lebhafter aber irgend ein Christ davon überzeugt ist, je mehr er dieses Recht zu schätzen weiß, desto williger wird er seyn, einen öfteren und gewissenhaften Gebrauch davon zu machen.

c) Zutrauensvolles Beten ist Folge der Gesinnung, die Gott durch das Evangelium wirkt, Aeußerung einer kindlichen Liebe und eines kindlichen Zutrauens zu Gott: Röm. 8, 15. Gal. 4, 6. Je vollkommener also bey Christen diese Gesinnung ist, desto größer muß ihre Willigkeit zum Beten seyn; je weiter sie im ächten praktischen Christenthum fortgeschritten sind, desto geneigter sind sie zu beten.

d) Das Beten ist eine Bedingung, unter der uns gewisse göttliche Wohlthaten zu Theil werden, und ein Mittel, zum Besten unserer Brüder zu wirken. Matth. 7, 7. 8. 11. 1 Joh. 5, 14. Jac. 5, 16. ꝛc. Nun bedürfen aber Christen überhaupt immer solche Wohlthaten, deren Erlangung an die Bedingung des Betens gebunden ist. Folglich gilt auch in dieser Hinsicht das Gebot des Betens als allgemeine Vorschrift. (Dieser leztere Satz, daß das Gebet Bedingung ꝛc. sey, muß ausführlicher da entwickelt werden, wo vom Gebet als Besserungsmittel die Rede ist: dort muß auch die Frage beantwortet werden, welche Eigenschaft ein dem Geist des Christenthums angemessenes Gebet habe?) Ferner bestätigt Jesu Beyspiel die Verpflichtung zu beten, und zwar so, daß kein Zweifel übrig bleiben kann, ob diese Verpflichtung sich auf die Vollkommensten so gut als auf die Schwächsten ausdehne. Oft wird bemerkt, Jesus habe gebetet, sich mit Andachtsübungen beschäftiget; Matth. 14, 23.

11,25. 26,39.42.44. Marc. 1,35. 6,46. Luc. 6,12. 9,18.28. Joh. 17. rc. Dadurch hat er aber allen seinen Schülern ein Beyspiel zur Nachfolge gegeben. Entweder war nämlich das Beten bey dem Menschen Jesus nur eine natürliche Folge seiner Gesinnung gegen Gott, oder war es für ihn auch Stärkungsmittel im Kampf mit Versuchungen. In beyden Fällen folgt, daß auch in dieser Hinsicht alle Christen seinem Beyspiel folgen sollen. Im ersten Fall folgt ja, daß die Gesinnung, die wir gegen Gott haben sollen, nur dann der Gesinnung Christi ähnlich ist, wenn sie auch geübt wird und sich äußert durch öfteres Gott wohlgefälliges Beten, daß, jemehr unsere Gesinnung sich der Gesinnung Jesu nähere, wir desto williger seyen, öfter zu beten. Im zweyten Fall läßt sich wohl mit Recht daraus schließen, daß Christen überhaupt des Betens bedürfen. Denn wenn selbst der, welcher von allem innern Bösen vollkommen rein war, öfters das Gebet nöthig hatte, um sich zu stärken; wie vielmehr solche, die auch mit einem innern Hang zum Bösen zu kämpfen haben, der in diesem Leben nie ganz vertilgt werden kann!

2) Das Beten steht an sich in einem engen Zusammenhang mit einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott. Es steht damit im Zusammenhang einestheils als Wirkung, anderntheils als Beförderungsmittel.

a) Das Beten ist eine natürliche **Aeußerung** einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott, einer lebendigen und richtigen Erkenntniß von Gott. Es ist überhaupt nothwendige Folge der Liebe gegen Gott, beson-

ders der christlichen Liebe zu Gott, daß wir uns nicht nur überhaupt mit dem Gedanken an Gott gerne beschäftigen, sondern auch gerne und oft diesen Gedanken recht lebendig in uns zu machen, uns Gott recht lebhaft zu vergegenwärtigen suchen. Aber am lebhaftesten vergegenwärtigen wir uns Gott durchs Gebet. Lieben wir also Gott, und glauben wir, er sey nicht ferne von uns; so werden wir gewiß auch den Gedanken an ihn öfters durch Gebet zu beleben suchen; unsere Empfindungen und Wünsche werden öfters von selbst Gebete werden. Es ist ferner eine natürliche Folge der Bewunderung der unvergleichbaren Vollkommenheit Gottes und der Ehrfurcht gegen ihn, daß wir dieses Gefühl auch gegen Gott selbst öfters äußern, den wir ebendarum, weil wir ihn als den Vollkommensten verehren, auch als den erkennen, der (Matth. 6, 6.) ins Verborgene sieht, und uns immer nahe ist. Erkennen wir ferner mit lebendiger Ueberzeugung, daß alles Gute, das wir besitzen und genießen, von Gott abhängt, ist unser Herz von Gefühlen der Dankbarkeit gegen ihn, unsern ersten, unsern höchsten, unsern unvergleichbaren Wohlthäter, durchdrungen; so werden wir gewiß auch das Bedürfniß fühlen, unsere Empfindung von Dankbarkeit öfters gegen ihn selbst, dessen Nähe und Allwissenheit wir glauben, im Gebet zu äußern; unsere Dankgefühle werden sich oft von selbst in Dankgebete verwandeln. Erkennen wir endlich Gott mit lebendiger Ueberzeugung als den an, von dem alles Gute, das wir uns und unsern Brüdern wünschen, von dem die Erfüllung aller unserer Wünsche abhängt, vertrauen wir seiner Macht und Güte; so werden wir

auch das Gute, das wir uns und andern wünschen, von ihm uns wünschen; wir werden, bey der Ueberzeugung von seiner Nähe und Allwissenheit, geneigt seyn, unsere Wünsche an ihn, den Allmächtigen und Allgütigen, den Allwissenden und Allgegenwärtigen, zu richten; die Sehnsucht nach Hülfe, nach irgend etwas Gutem, das wir uns und andern anwünschen, wird von selbst in eine Anrufung Gottes übergehen, wenn wir anders glauben, es sey Gott nicht mißfällig, wenn wir ihm unsere Wünsche vortragen. Aber auch an diesem Glauben kann es bey einem christlichen Vertrauen nicht fehlen. Selbst ohne Offenbarung kann in gewissem Grad der Glaube vorhanden seyn, es sey Gott nicht mißfällig, wenn wir solche Wünsche, die nicht seinem Willen entgegen sind, ihm auch im Gebet vortragen. Aber ungleich höhere Festigkeit erhält diese Ueberzeugung durch die Offenbarung, besonders durch das Christenthum, so wie überhaupt durch das Christenthum das Vertrauen auf Gott sehr verstärkt wird. Wie sehr müssen wir uns also bey einem christlichen Vertrauen auf Gott gedrungen fühlen, mit unsern Wünschen uns recht oft an Ihn, den wir als unsern Vater in Christo kennen und lieben, zu wenden! Ein öfteres Gott wohlgefälliges Beten ist natürliche Folge der christlichen Liebe gegen Gott.

b) Aber auch in anderer Hinsicht hängt das Beten mit pflichtmäßiger Gesinnung gegen Gott enge zusammen. Es ist nämlich auch ein sehr wirksames, durch kein anderes zu ersetzendes, Erhaltungs- und Beförderungsmittel einer christlichreligiösen Gesinnung. (Dieß wird in der Ascetik erwiesen.) Ist es

aber ein so würksames, unersetzliches Mittel, die christliche Religiosität zu erhalten und zu vervollkommnen; so ist es auch darum Pflicht, öfters auf eine Gott wohlgefällige Art zu beten. (Mehr darüber in der Ascetik.)

Religiöse Privatbetrachtungen und Privatgebet sind Pflicht für alle Christen; sie sind nicht gebunden an zufällige Umstände, sie stehen, unabhängig von andern Menschen, in unserer Gewalt, und sind insofern die wichtigste aller Handlungen der unmittelbaren Gottesverehrer, insofern alle übrige, wenigstens uns selbst keinen bedeutenden Vortheil gewähren, zur Beförderung ihres Zwecks wenig beytragen können, ohne eigenes religiöses Nachdenken und ohne Gebet. Aber ausser diesen giebt es

B) allerdings noch einige pflichtmäßige Handlungen der unmittelbaren oder direkten Gottesverehrung, die zugleich eine Beziehung auf unsere Mitmenschen haben. Dazu gehört

I) Theilnahme am gemeinschaftlichen, besonders öffentlichen Gottesdienst. (Den Ausdruck, Gottesdienst, brauchen wir nicht zu rechtfertigen.)

1) Durch gemeinschaftlichen öffentlichen Gottesdienst (oder Gottesverehrung) versteht man solche Versammlungen, die von einer vermischten Menge von Christen von verschiedenen Familien in der Absicht gehalten werden, religiöse Ueberzeugungen und Gesinnungen gemeinschaftlich zu äußern und zu befördern. Die Hauptzwecke sind:

a) Diejenigen, die daran Theil nehmen, sollen sich dadurch für solche erklären, die an Gott glauben und ihn verehren; sie sollen ihre Ehrfurcht gegen Gott an

den Tag legen durch Theilnahme an der öffentlichen Anbetung Gottes.

b) Religionskenntnisse sollen erhalten und vervollkommnet, religiöse Ueberzeugungen befestigt und belebt, und christlich religiöse Gesinnungen genährt und befestigt werden. In Hinsicht auf diese Zwecke kann der öffentliche Gottesdienst nicht ganz ersezt werden durch religiöse Privatversammlungen oder Erbauungsstunden. Die Hauptzwecke lassen sich durch die lezteren nicht eben so gut und vollständig erreichen. Dieß gilt vorzüglich

α) in Hinsicht auf den Zweck, richtige Religionskenntnisse zu erhalten und zu vervollkommnen. Denn wie sollte man für eine solche Menge von Privatversammlungen, als nöthig wäre, wenn kein öffentlicher Gottesdienst gehalten würde, Lehrer genug finden können? Und wie sollte, wenn es daran fehlte, jener Zweck hinlänglich erreicht werden können? Und dann, wie viel leichter könnten auch durch Lehrer schädliche Irrthümer verbreitet werden, wenn ihre Vorträge nicht einem öffentlichen Urtheil unterworfen wären? Wie gegründet diese Besorgniß sey, haben vielfache Erfahrungen gezeigt. Aber auch in anderer Hinsicht kann der öffentliche Gottesdienst nicht ganz durch Privatversammlungen ersezt werden. Denn

β) durch die Theilnehmung an jenem — an der öffentlichen gemeinschaftlichen Anbetung Gottes — wird ein öffentliches Religionsbekenntniß abgelegt, was nicht der Fall ist bey Privatversammlungen, die sich beschränken auf einen ausgewählten geschlossenen Kreis.

γ) Ueberdieß gehört zu den Gesinnungen, die durch

den gemeinschaftlichen Gottesdienst genährt werden sollen, besonders auch eine allgemeine Liebe und Werthschätzung unserer Mitchristen und Mitmenschen.

Aber auch in dieser Hinsicht können Privatversammlungen nicht eben soviel wirken, als der öffentliche Gottesdienst. Der leztere ist geeignet, einem, der allgemeinen Liebe widerstreitenden, Particularismus noch stärker, als jene, entgegen zu würken. Der öffentliche Gottesdienst enthält, wenn er anders nicht unzweckmäßig eingerichtet ist, alles, was dazu dienen kann, der Beschränktheit der Liebe (der Engherzigkeit) entgegen zu würken, unser Herz zu erweitern und zu erwärmen zu einer allgemeinen Christen- und Menschenliebe.

Die Hauptzwecke eines öffentlichen Gottesdiensts können also nicht eben so gut erreicht werden durch Privatversammlungen, als durch den öffentlichen Gottesdienst. Daß aber dieser zur Beförderung der christlichen Religiosität und Erhaltung der Religionskenntniß viel beytrage, das wird die Ascetik erweisen.

Nun ist noch zu zeigen, daß es

2) Pflicht sey, am öffentlichen Gottesdienst Theil zu nehmen.

Man kann die Pflicht der Theilnahme

a) als Pflicht gegen Gott, im engern Sinn, betrachten. Aber auch

b) von andern Seiten, als Pflicht der Liebe gegen unsere Mitchristen und Mitmenschen, gegen Zeitgenossen und Nachkommen; und

c) als Pflicht gegen uns selbst ansehen.

Das erstere besonders ist auszuführen.

A) Wir sollen dadurch unsere Verehrung gegen Gott erweisen. Denn

a) es ist Gottes und Jesu Willen gemäß, daß gemeinschaftlicher öffentlicher Gottesdienst von den Christen gehalten werde; und

b) eine pflichtmäßige Gesinnung gegen Gott ist mit der Willigkeit verbunden, am öffentlichen Gottesdienst so oft als möglich Theil zu nehmen.

a) Es ist Gottes und Jesu Willen gemäß, daß gemeinschaftlicher öffentlicher Gottesdienst von den Christen gehalten werde. Dieß läßt sich erweisen:

α) aus dem, was wir in den Briefen der Apostel, zum Theil auch in der Apostelgeschichte finden. Die Apostel haben einen öffentlichen gemeinschaftlichen Gottesdienst nicht nur genehmigt und durch ihre Vorschriften geleitet (1 Cor. 14.), sondern auch Theilnahme daran, selbst unter gefahrvollen äußern Umständen, gefordert. Hieher gehört besonders Ebr. 10, 25. 23. (ἐπισυναγωγην ἑαυτων kann nicht überhaupt die Gemeinschaft mit Christen heißen; der Sinn kann nicht seyn: hütet euch, vom Christenthum abzufallen. Zwar könnte ἐπισυναγωγην auch Gemeinde bedeuten. Allein die Worte καθως ἐθος τισι beweisen entschieden, daß man bey dem Vorhergehenden nicht an Abfall vom Christenthum denken kann. Denn hätte Paulus im Vorhergehenden von diesem gesprochen, so hätte er nicht hinzugesezt: καθως εθος τισιν, sondern: wie es schon einige gethan haben. Das Abfallen war nur ein einziger Aktus; aber Versäumniß der christlichen Zusammenkünfte konnte öfters vorkommen. Unstreitig bezieht sich also diese Stelle auf den gemein-

schaftlichen christlichen Gottesdienst; damit stimmt auch v. 23. und 24. zusammen.) Aber der Gottesdienst, von welchem Paulus hier und 1 Cor. 14. spricht, und von dem auch in der Apostelgeschichte einigemal die Rede ist, war ein solcher, der in Rücksicht auf das Wesentlichste dem unsrigen ähnlich war, und mit diesem in einer gewißen Hinsicht mehr Aehnlichkeit hatte, als mit religiösen Privatversammlungen. Zwar hielt man damals den Gottesdienst nicht an einem öffentlichen Ort, weil man es nicht thun durfte: Es waren Zusammenkünfte in Privathäusern; aber in Ansehung der wesentlichsten Bestimmungen waren sie unserem öffentlichen Gottesdienst ähnlich, insofern Christen von einem gewißen Ort ohne Unterschied sich hier vereinigten zu einer gemeinschaftlichen Beförderung ihrer christlichreligiösen Kenntnisse und Gesinnungen: — Christen aller Art, nicht blos enger mit einander verbundene Mitglieder einer einzelnen Gemeinde. Eine nicht undeutliche Spur davon findet man 1 Cor. 11, 18. f. 20. vgl. 14, 23. Die Corinthische Gemeinde war damals in mehrere Parthieen getheilt, nnd doch findet man deutliche Spuren, wie Storr*) bemerkt hat, daß am gemeinschaftlichen Gottesdienst Christen von verschiedenen Parthien Theil nahmen, zusammen das Abendmahl feyerten. (Kap. 11, 18—20.) Was also Paulus in Beziehung auf die religiösen christlichen Zusammenkünfte sagt, ist unstreitig anwendbar auf unsern öffentlichen christlichen Gottesdienst; es bezieht sich nicht auf religiöse Conventikel. vgl. auch Röm. 15, 6.

β) Daß ein gemeinschaftlicher öffentlicher Got-

*) Opusc. academ. Vol. II. p. 243. s.

tesdienst der Christen dem Willen Gottes und Christi gemäß sey, läßt sich auch erweisen, abgesehen von dem, was wir in den Briefen und der Geschichte der Apostel finden.

Jesus hat

αα) Das heilige Abendmahl angeordnet; und dieses sollte gewiß nach seiner Absicht nicht blos in abgesonderten Privatversammlungen, sondern von Christen ohne Unterschied zusammen gehalten werden. Denn es sollte ein Vereinigungsband für Christen aller Art seyn. Es wäre also dem Zweck des Abendmahls entgegen, wenn blos Mitglieder geschlossener Gesellschaften das Abendmahl zusammen feyern wollten. Es soll dadurch symbolisch dargestellt werden die Gemeinschaft der Christen überhaupt; es soll ein irdisches Vorbild der künftigen himmlischen Gemeinschaft der Christen seyn; es soll dazu dienen, allgemeine Christenliebe und selbst auch allgemeine Menschenliebe zu befördern; es soll auf eine Art gefeyert werden, die sehr weit entfernt ist, einen (moralischen) Partikularismus zu begünstigen.

ββ) Aber Jesus wollte gewiß auch das, daß eine solche Anstalt in der Christengemeinde gemacht werde und fortdaure, die zum gemeinschaftlichen Religionsunterricht eingerichtet ist. Ohne diesen würde die Feyer des heiligen Abendmahls bey dem einen Theil in eine gedankenlose oder wenigstens ihrem Zweck sehr wenig entsprechende Handlung ausarten, bey dem andern immer mehr an Achtung verlieren. Soll dieses heilige Mahl würdig gefeyert werden, so wird ein Unterricht erfordert, der hinlängliche Beleh-

rungen enthält über die Thatsachen und Religionsdogmen, die bey dem heiligen Abendmahl vorausgesezt werden, und durch dasselbe in (feyerliche) Erinnerung gebracht werden sollen. Ueberdieß wollte Jesus gewiß die Erhaltung der von ihm gestifteten Kirche, einer aus Menschen von den verschiedensten Ständen, Fähigkeiten und Culturstufen bestehenden Religionsgesellschaft, also gewiß auch, außer den von ihm angeordneten, heiligen Religionsgebräuchen, eine auf gemeinschaftliche religiöse Belehrung, auf Beförderung der Religionserkenntniß abzweckende Anstalt, eine Anstalt, wie die unseres öffentlichen Gottesdienstes ist, insofern dazu öffentlicher Religionsunterricht gehört. Eine solche Anstalt ist zur Erhaltung der Religionskenntniß und Verhütung der Religionsvergessenheit für die meisten nöthig, und für alle nüzlich. Daß eine solche Anstalt dem Willen Gottes und Christi gemäß sey, wird auch dadurch bestätigt, daß Jesus nach Eph. 4, 11. das christliche Lehramt angeordnet hat, und daß es sein Wille ist, daß es fortdaure bis zum Ende der Tage. Christus wollte, daß das Christenthum gelehrt werde von christlichen Lehrern: Der Lehrer kann aber nicht jedes einzelne Mitglied, so oft als der Zweck es fordert, einzeln (besonders) lehren, und doch soll er alle lehren. Nach dem Willen Christi sollte also ein gemeinschaftlicher Religionsunterricht eingeführt werden. Ohne diese Anstalt hätten viele gar keinen Religionsunterricht: Ohne diese Anstalt könnten nicht alle belehrt werden. Man kann nicht den Grund dagegen geltend machen: Durch Privatunterricht würde der Zweck eben so gut oder vollkommener erreicht.

Denn wenn jeder einzeln belehrt werden sollte, wie sollte man Lehrer genug finden, wenn es auch nicht an den Mitteln zu ihrem Unterhalt fehlte? Und wie würde man diese herbeyschaffen können und wollen? Würden nicht viele keinen Unterricht erhalten können, wenn sie ihn auch verlangten? Ueberdieß würde wohl auch ein solcher Privatunterricht von vielen noch mehr vernachläßigt werden, als der öffentliche Gottesdienst, weil alles, auch die Zeitbestimmung, ganz ihrer Willkühr überlassen wäre.

γγ) Endlich ist nicht zu zweifeln, daß auch eine gemeinschaftliche Anbetung Gottes dem Willen Jesu gemäß sey. Es findet sich

1) nichts in seiner Lehre oder Handlungsart, woraus nur scheinbar das Gegentheil folgt.

2) Lassen sich positive Gründe für jene Behauptung anführen.

1) Die Stellen, die Gilbert Wakefield in einer Abhandlung *) über den Nutzen des öffentlichen Gottesdiensts 1791. (in England) anführt, enthalten keinen Grund, daran zu zweifeln, daß Jesus eine gemeinschaftliche Anbetung Gottes gebilligt habe. Seine Einwendungen sind in einer Abhandlung einer Engländerin (Anna Lätitia Barbauld) beantwortet. **) Wir beschränken uns auf wenige Stellen, die sich auf diesen Abschnitt beziehen. Wakefield beruft sich vorerst auf Matth. 6,5.6. Offenbar ist aber

*) An enquiry into the expediency and propriety of public or social worship.

**) Von dieser findet man eine Uebersetzung in Henke's Eusebia III. St. 1796. S. 524. ff.

diese Belehrung Christi nicht gegen gemeinschaftliche öffentliche Gebete gerichtet, sondern gegen solche Privatgebete, die man in unlauterer Absicht öffentlich ausspricht, gegen die Art von Andacht, die sich nicht nach Gesellschaft, sondern nach Beobachtern umsieht, die der Gegenwart anderer nur bedarf, um von ihnen gesehen zu werden. (v. 5.) Eben so wenig läßt sich aus Joh. 4, 21. ff. ein gegründeter Schluß gegen gemeinschaftliche Anbetung Gottes machen. Denn wenn man diese Stelle in ihrem Zusammenhang überdenkt, so liegen nur folgende zwey Sätze in Beziehung auf Verehrung Gottes darin:

1) Verehrung Gottes ist nicht an einen einzelnen bestimmten Ort gebunden, nicht an den Tempel in Jerusalem, oder den Berg Garizim. Daraus folgt nicht, man dürfe nicht Gott an verschiedenen Orten gemeinschaftlich anbeten.

2) Bloße äußerliche Verehrung Gottes, bloße körperliche Handlungen, an denen das Herz und der Geist nicht Theil nimmt, sind keine ächte Verehrung Gottes; alle die Handlungen, die man Verehrung Gottes nennt, müßen aus der Quelle einer innern Verehrung, aus einem Gott wahrhaft anbetenden Geist hervorgehen. Daraus folgt nur, daß auch die äußere öffentliche Verehrung Gottes keinen Werth habe, wenn es nicht eine solche ist, durch welche sich ächte innere Verehrung Gottes äußert, wenn es nicht Handlung eines Menschen ist, der Gott εν πνευματι και αληθεια (v. 24.) anbetet.

Auf der andern Seite kann man

2) aus Jesu Handlungsart selbst, (aus Jesu Bey-

spiel selbst) erweisen, daß auch gemeinschaftliches Gebet (gemeinschaftliche Anbetung Gottes) seinem Sinn angemessen, und folglich Gottes Willen gemäß sey. In dem, was Jesus nach Joh. 6, 11. Matth. 14, 19. Marc. 6, 41. gethan hat, liegt offenbar eine Genehmigung des gemeinschaftlichen Gebets. An Jesu Dankgebet sollten alle seine Jünger Theil nehmen; jeder einzelne sollte es sich aneignen, es war gemeinschaftliches Gebet. Ueberdieß ist es bekannt genug, daß Jesus selbst an der öffentlichen gemeinschaftlichen Verehrung Gottes Theil nahm, und daß er sehr nachdrücklich eiferte gegen Unordnungen, die Geringschätzung derselben verriethen, gegen die Entweihung des Tempels, darum weil der Tempel ein οικος προσευχης sey, bestimmt zur gemeinschaftlichen öffentlichen Anbetung Gottes. vgl. Matth. 21, 12. f. Luc. 19, 45. f. Ueberdieß hat Jesus seinen Schülern die allgemeine Vorschrift gegeben, ihn zu bekennen vor den Menschen. Matth. 10, 32. Er schränkt dieß nicht auf einzelne besondere Fälle und Veranlassungen ein; er fordert überhaupt, daß seine Schüler auf jede schickliche Art ein Bekenntniß ihrer Religion ablegen sollen. Ein solches Bekenntniß ist aber auch die Theilnehmung am öffentlichen Gottesdienst, inwiefern sie Theilnahme an der gemeinschaftlichen öffentlichen Anbetung Gottes ist. — Wenn man aber mit Recht annehmen darf, Jesus wollte, daß ein Gottesdienst, der dem Wesentlichen nach so beschaffen ist, wie unser öffentlicher christlicher Gottesdienst, von Christen gehalten werde, (weil eine solche Anstalt nothwendig zur Erhaltung des Christenthums ist) so folgt: es ist sein ernstlicher Wille, daß

jeder einzelne Christ durch seine Handlungsart, besonders durch sein Beyspiel beytrage, daß diese wichtige Anstalt in der Welt erhalten werde, auch dem nachwachsenden Geschlecht. — Und eine pflichtmäßige Gesinnung gegen Gott ist auch

b) ihrer Natur nach untrennbar verbunden mit der Willigkeit, am öffentlichen Gottesdienst zweckmäßig Theil zu nehmen, wenn nicht irgend ein Irrthum für die Willigkeit zur Theilnahme daran hinderlich ist.

1) Man kann Gott nicht von Herzen verehren, ohne zugleich willig zu seyn, die Gefühle von Ehrfurcht, Dankbarkeit und Liebe gegen Gott auch gegen andere und in Gemeinschaft mit andern schicklich zu äußern, auch öffentlich in Gemeinschaft mit andern zu äußern. (Dieß ist so gewiß, als daß es unmöglich ist, für einen Menschen eine wahre Achtung, Liebe, Dankbarkeit zu fühlen, ohne geneigt zu seyn, diese Gefühle auch vor andern bey schicklichen Veranlassungen zu äußern.) Ein wahrer Verehrer Gottes wird also das Bedürfniß fühlen, an der gemeinschaftlichen öffentlichen Verehrung Gottes Theil zu nehmen, seine innigste Verehrung gegen Gott auch dadurch zu äußern, daß er sich zu einem gemeinschaftlichen Gebet an den gemeinschaftlichen Vater, Richter rc. der Menschen vereinigt mit andern.

2) Mit ächter innerer Verehrung Gottes ist eben so nothwendig verbunden die Bereitwilligkeit und das ernstliche Streben, zur Erhaltung und Beförderung der Erkenntniß und Verehrung Gottes bey uns selbst und bey andern jedes zweckmäßige Mittel zu gebrauchen. Eben deßwegen werden auch Gottes wahre Ver-

ehrer mit freudiger Willigkeit den öffentlichen Gottesdienst benutzen zur Beförderung ihrer eigenen Religiosität, aber auch ebenso willig daran Theil nehmen, um durch ihr Beyspiel wenigstens beyzutragen, daß eine solche Anstalt im Gang erhalten werde, die so wichtig ist in Rücksicht auf das Ganze. Gesezt auch, daß einer glaubte, er bedürfe des öffentlichen Gottesdiensts nicht, wenigstens nicht in Rücksicht auf Vervollkommnung seiner Religionskenntniß, so spricht ihn dieses nicht von der Verbindlichkeit zur Theilnahme daran frey. Denn

α) ist auch dann für ihn selbst diese Theilnahme nicht unnütz, wenn er anders mit einer solchen Gemüthsstimmung daran Theil nimmt, die zur zweckmäßigen Theilnahme erfordert wird.

β) Gesezt, er könne für seine Person keinen Gewinn daraus ziehen in einzelnen Fällen, so ist er doch streng verpflichtet, ein Beyspiel von Achtung für diese für den größten Theil in Hinsicht auf Religion so nöthige Anstalt, durch Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienst, zu geben; er ist um so mehr dazu verpflichtet, je weniger er in Hinsicht auf eigene Religionskenntniß dessen bedarf. Denn jemehr ihn andere als einsichtsvoll schätzen, desto wichtiger ist sein Beyspiel für andere. Wenn der Grundsatz gälte, man dürfe den Gottesdienst nicht besuchen, wenn man für seine eigene Person keinen Gewinn davon erwarten zu dürfen glaube; so würde diese Anstalt früher oder später vernichtet werden. Denn wie viele, die der öffentlichen Religionsbelehrung bedürfen, meynen: dieß sey nicht der Fall! Und wenn anfangs auch nur die

Einsichtsvollen jenen Grundsatz befolgten, so würden ihnen viele folgen: Denn wer will der Schwächere seyn? Die Erfahrung hat auch bewiesen, daß das schlimme Beyspiel der höhern Stände in dieser Hinsicht schon sehr nachtheilig auf die niedern gewürkt hat.

In einer andern Hinsicht kann man

B) diese Pflicht als Pflicht der Liebe gegen andere betrachten. Durch Theilnahme am öffentlichen Gottesdienst erklären wir unsere Gemeinschaft mit andern Christen, von was immer für einem Stand sie seyen, auf was immer für einer Stufe der Cultur sie stehen mögen. Vorzüglich aber ist es darum Pflicht der Liebe gegen andere, an dem öffentlichen Gottesdienst Theil zu nehmen, weil man in diesem Fall durch sein Beyspiel mitwürkt zur Erhaltung jener Anstalt, die so wichtig ist für Beförderung und Erhaltung der Religiosität. In dieser Rücksicht ist es eine Pflicht auch gegen unsere Nachkommen. Wir sollen beytragen, diese in religiöser und moralischer Hinsicht so wichtige Anstalt auch ihnen zu erhalten.

c) Endlich ist die Pflicht, an dem öffentlichen Gottesdienst Theil zu nehmen, eine Pflicht gegen uns selbst, insofern sie zusammenhängt mit der Pflicht, unsere eigene religiöse Bildung durch jedes zweckmäßige Mittel zu befördern. (Davon an einem andern Ort.)

Christen sollen am öffentlichen Gottesdienst Theil nehmen, wenn es in ihrer Nähe einen öffentlichen Gottesdienst giebt, an dem sie ohne Verletzung ihres Gewissens Theil nehmen können. Dieß vorausgesezt, kann jene Pflicht nur durch physische Hin-

dernisse, oder durch solche Pflichten beschränkt werden, deren Erfüllung durchaus nothwendig ist, und nicht aufgeschoben werden kann, z. B. dringende Pflichten der Liebe gegen Leidende, Kranke, Sterbende, oder ein Berufsgeschäft, das durchaus nicht aufgeschoben werden darf.

Mit der Besuchung des öffentlichen Gottesdiensts stehet in engem Zusammenhang die Sonntagsfeyer. Worauf gründet sich die Verbindlichkeit dazu?

1) Sie läßt sich

a) nicht herleiten aus dem dritten Gebot des Decalogus. Denn Paulus lehrt Col. 2, 16. Gal. 4, 10., daß Christen nicht verbunden seyen, ebendieselbe Feste zu feyern, die im mosaischen Gesetz angeordnet waren.

b) Nicht aus der Stelle 1 Mos. 2, 3., wo mit Erwähnung der vollendeten Schöpfung die Bemerkung verbunden wird, Gott habe den siebenten Tag geheiligt. Denn

α) läßt sich aus dieser Stelle nicht sicher schliessen, die Sabbathsfeyer sey gleich anfangs eingeführt worden. Der Grund, warum des Sabbaths v. 3. erwähnt wird, könnte seyn, weil die nachherige Einführung der Sabbathsfeyer gelegenheitlich erklärt werden sollte. V. 3. kann ohne Zwang als eine Parenthese betrachtet werden, die sich auf die erst später durch das mosaische Gesetz eingeführte Sabbathsfeyer bezieht; und Ezech. 20, 12. vgl. 10. f. Nehem. 9, 14. vgl. 12. 13. scheint wirklich die Einführung der Sabbathsfeyer in den Zeitpunkt des Aufenthalts der Israeliten in der Wüste gesezt zu werden. Doch lassen sich

auch dagegen nicht unbedeutende Gründe anführen. *)

β) Ueberdieß gab es auch schon vor der mosaischen Gesetzgebung positive Ritualgesetze, die keine allgemeine und fortdaurende Gültigkeit haben sollten. (1 Mos. 26, 5.)

c) Nicht aus der Voraussetzung, daß **) die Apostel durch eine gesetzliche Verordnung diese Sabbathsfeyer aufgehoben, und an ihre Stelle die Sonntagsfeyer gesezt haben. Denn es ist historisch gewiß, daß viele Gemeinden in den drey ersten Jahrhunderten den Sabbath neben dem ersten Wochentag, (dem Sonntag) feyerten. Aber auch darum ist eine solche Verordnung der Apostel nicht wahrscheinlich, weil manche Christen im ersten Zeitalter Sklaven heidnischer Herrn waren. Dieß hinderte sie zwar nicht, am gemeinschaftlichen Gottesdienst am Sonntag Theil zu nehmen. Aber es war ihnen unmöglich, sich ihrer sonst gewöhnlich geforderten Arbeiten zu enthalten. Höchst wahrscheinlich

2) ist aber denn doch freylich, daß die Apostel es, wo nicht selbst angeordnet, doch ausdrücklich genehmigt haben, daß der Sonntag von den Christen gemeinschaftlichen religiösen Zusammenkünften gewidmet werde. Nur daß von ihnen oder in ihrem Zeitalter eine solche Feyer des Sonntags, bey welcher man sich der gewöhnlichen Arbeiten ganz enthalten sollte, an die

*) S. Ikenii Diss. philol. theol. Vol. II. p. 28. ss. Dathii annot. ad Gen. II, 3. (in vers. pentateuchi.)

**) Vergl. Böhmers Dissert. juris ecclesiastici antiqui. Diss. I. p. 20. ss.

Stelle des Sabbaths gesezt worden sey, ist unerweislich. Erst im Jahr 321. wurde von Constantin dem Großen das Gesetz gegeben, das man im Cod. Justin. L. 3. Tit. 12. findet: «Omnes judices urbanaque plebs et cunctarum artium officia venerabili die solis quiescant» etc. Doch machte er dabey eine Ausnahme in Hinsicht auf ausserordentliche Fälle. «Ruri tamen positi agrorum culturæ libere licenterque inserviant, quoniam frequenter evenit, ut non aptius alio die frumenta sulcis atque vinea scrobibus mandentur, ne occasione momenti pereat commoditas cœlesti provisione concessa.» Etwas später in eben demselben Jahrhundert machte das Laodicenische Concilium im 29sten Canon die Anordnung: „ὅτι οὐ δει χριστιανους ἰουδαιζειν, και ἐν τω σαββατω σχολαζειν, ἀλλα ἐργαζεσθαι ἀυτους ἐν τη ἀυτη ἡμερα· Την δε κυριακην προτιμωντας, ἐιγε δυναιντο, σχολαζειν, ὡς χριστιανοι“ *) [den Sonntag sollen die Christen vor allen andern Tagen auszeichnen, an diesem sollen sie sich, wo möglich, der Arbeiten enthalten.] Diese Verordnung hob also die Feyer des Sabbaths auf, und heiligte die des Sonntags, obgleich nicht mit den besonderen Bestimmungen des jüdischen Sabbaths.

Worauf gründet sich denn nun die Verbindlichkeit der Christen zur Sonntagsfeyer? Sie gründet sich allerdings zunächst auf eine kirchliche und bürgerliche Verordnung. Aber es liegt dabey ein höherer Verpflichtungsgrund zu Grunde. Christen sollen sich dieser Ver-

*) S. Fuchs Bibliothek der Kirchenversammlungen II. Th. S. 329.

ordnung um so gerner unterwerfen, weil sie wohlthätige Zwecke hat, die mit dem Geist des Christenthums ganz übereinstimmen, — (deren Beförderung das Christenthum fordert.) Die Sonntagsfeyer hat einen doppelten Zweck.

1) Einen religiösen. Man soll dem öffentlichen Gottesdienst beywohnen, zugleich auch sich mit Privatandachtsübungen beschäftigen, vorzüglich an diesem Tage.

2) Damit steht in Verbindung die Bestimmung des Sonntags, ein Tag der Ruhe und Erholung zu seyn.

A) Was den ersten Zweck betrifft, so ist der Sonntag vorzüglich für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt. Christen sollen daran so oft als möglich Theil nehmen. Diese Verpflichtung gründet sich nicht blos auf menschliche, sondern auch höhere Auctorität. Wenn aber öffentlicher Gottesdienst gehalten, wenn jene Pflicht erfüllt werden soll, so müßen bestimmte Tage des öffentlichen Gottesdiensts festgesezt werden. Dazu bestimmte man, vorzüglich zum Andenken an Jesu Auferstehung, den Sonntag. Spuren davon finden sich schon im neuen Testament. Apg. 20, 7. (μια των σαββατων bedeutet wohl den ersten Wochentag.) Aus der Voraussetzung, daß schon im apostolischen Zeitalter die Christen am ersten Wochentag ihren gemeinschaftlichen Gottesdienst hielten, läßt sich auch 1 Cor. 16, 2. am natürlichsten erklären; und nicht unwahrscheinlich ist, daß die Worte: ἡμερα κυριακη Offenb. 1, 10. den Sonntag (den ersten Wochentag, insofern er vor andern Wochentagen, in Beziehung auf

die Auferstehung Jesu, ausgezeichnet wurde,) bedeuten, ob es gleich nicht entschieden gewiß ist. Denn es könnte dadurch auch der Sonntag, welcher zum feyerlichen Andenken an Jesu Auferstehung *) bestimmt war, verstanden seyn. Einen evidenten Beweis, daß der Sonntag schon frühe diese Bestimmung hatte, findet man in der größeren Apologie Justins des Märtyrers, wo gesagt wird, daß der Sonntag von den Christen, in Hinsicht auf die Auferstehung Jesu, und dann auch zur Erinnerung an den ersten Schöpfungstag, gefeyert werde. Schon in dem ersten Zeitalter des Christenthums wurde also dieser Tag für öffentlichen Gottesdienst bestimmt, und die Apostel genehmigten wohl dieß. Nachher bestätigten es kirchliche und bürgerliche Gesetze; und es läßt sich kein zulänglicher Grund denken, warum man diese Gewohnheit mit einer andern Einrichtung vertauschen sollte. Sind nun Christen zur Theilnahme am öffentlichen Gottesdienst verpflichtet, so sind sie auch verpflichtet, an dem dazu bestimmten Tage es zu thun. **) Am Sonntag soll man den öffentlichen Gottesdienst besuchen. Man soll ihn aber auch für religiöse Privatandachtsübungen benutzen; besonders sollen es solche thun, die sonst wenig Muse dazu haben. Dieser Zweck hängt mit dem ersten zusammen. Der öffentliche Gottesdienst, besonders der Religionsunterricht, wird erst dann recht

*) vergl. Eichhorns Comment. in Apocal. ad C. I, 10.

**) Man vergleiche, was die Augsburgische Confession im 28. Art. darüber sagt, auch der Catechismus Major im Praec. III. S. 424. der Rechenbergischen Ausgabe.

wohlthätig, wenn man die Wahrheiten, an die er erinnert, auch nachher zum Gegenstand eigener Betrachtungen macht, sie auf seinen eigenen Gemüthszustand, auf seine besondere Verhältnisse anwendet, und seinem Gemüth recht tief einzuprägen sucht. Aber auch ohne Rücksicht auf den öffentlichen Gottesdienst, ist es an sich schon sehr nützlich, an gewißen Tagen länger und ungestörter, als es an andern geschehen kann, sich mit religiösen Privatübungen zu beschäftigen.

B) Bürgerlicher Zweck des Sonntags (Bestimmung desselben zu einem Tag der Ruhe). Dieser steht von einer Seite in engem Zusammenhang mit dem religiösen. Denn der religiöse Zweck fordert, daß an diesem Tag ein allgemeiner Stillstand in der öffentlichen Geschäftigkeit gemacht werde. Aber auch an sich betrachtet ist der bürgerliche Zweck sehr wohlthätig für die arbeitende, vorzüglich dienende, Classe, und vollkommen übereinstimmend mit dem Geist des Christenthums. Schon die mosaische Religion hat unstreitig auch aus Gründen der Humanität die Verordnung der Sabbathsfeyer enthalten, um der arbeitenden und dienenden Classe eine Erleichterung zu verschaffen. Und wie sehr ist dieß dem Geist des Christenthums, dem Geist der Religion angemessen, die so stark auf allgemeine Menschenliebe dringt! Leicht ließe sich auch zeigen, daß auch in politischer Hinsicht diese Einrichtung wichtig sey.*)

*) vergl. die lesenswerthe Schrift von Neker sur l'importance des opinions religieuses; auch einige Bemerkungen in Paley's Grundsätzen der Politik und Moral, übersezt von Garve, einer Schrift, die viel Treffliches enthält.

Eine andere Art von gemeinschaftlichem Gottesdienst ist

II) der gemeinschaftliche Privatgottesdienst, der häusliche, und religiöse Privatversammlungen. (Darüber einiges, weiter unten mehr.)

Der häusliche Gottesdienst ist ein solcher, der von den Mitgliedern Einer Familie, oder ihrem Haupt in Gegenwart der Hausgenossen gehalten wird. Es findet sich zwar keine ganz deutliche und bestimmte, darauf sich beziehende, Verordnung im N. T.; aber einige Stellen können schicklich auch darauf bezogen werden. Col. 3, 16. Eph. 5, 19. Denn nicht hinlänglich erweislich ist die Behauptung, daß diese Stellen sich nur auf öffentlichen Gottesdienst beziehen. Aber abgesehen davon, läßt sich aus allgemeinen Grundsätzen die Verbindlichkeit zum häuslichen Gottesdienst erweisen. Die Häupter einer Familie sind unstreitig verpflichtet, zunächst auch gegen diejenigen, welche Gott in die engste Verbindung mit ihnen gesezt hat, ihre Religiosität auf jede schickliche Art zu äußern. Hausväter sind überdieß in Absicht auf ihre Hausgenossen, Eltern in Absicht auf ihre Kinder, streng verpflichtet, auf alle Art beyzutragen, daß sie zur ächten christlichen Gottseligkeit gebildet werden. Und in dieser Hinsicht sind auch gemeinschaftliche Andachtsübungen sehr zweckmäßig, um so mehr, da bey solchen auch eine bestimmtere Rücksicht auf die besondern Umstände und Bedürfnisse der theilnehmenden Personen genommen werden kann. Es ist auch nicht zu zweifeln, daß auch solche Hausväter, die nicht gerade einen vorzüglichen Grad von Einsicht besitzen, im Stande sind, einen im Wesentlichen dem Zweck ange-

messenen Gottesdienst zu halten. Warum sollten sie nicht dabey den Rath und die Belehrungen einsichtsvoller christlicher Lehrer oder anderer einsichtsvoller Christen benutzen und dadurch in den Stand gesezt werden können, wenigstens solche Schriften zum Vorlesen zu wählen, (mehr ist ja nicht nothwendig,) die für ihren häuslichen Kreis zweckmäßig sind? Sie brauchen ja nicht selbst die Lehrer zu machen. Und sind sie wirklich religiös, so wird die wahre Andacht auch in ihrem Aeußern sichtbar seyn, und auf ihre Hausgenossen um so mehr einen guten Eindruck machen, je mehr sie zugleich durch ihr ganzes Verhalten der Religion Ehre machen. Dann ist nicht zu besorgen, daß man sie für Heuchler halte. Und gesezt, einzelne verkehrte Hausgenossen werfen diesen Verdacht auf sie, so sollen sie dieses unbillige Urtheil muthig und standhaft ertragen. Einige Einwendungen dagegen sind durch diese Bemerkungen abgeschnitten; einige andere sind in Vogels Lehrbüchern der christlichen Moral, und in Döderleins kurzem Entwurf der christlichen Moral beantwortet. Nur die einzige Bemerkung mache ich noch, daß zum Verfall der Religiosität in unserem Zeitalter ohne Zweifel auch die Vernachläßigung des häuslichen Gottesdiensts nicht wenig beyträgt und beygetragen hat.

Es giebt auch gemeinschaftliche Privatandachtsübungen, woran Glieder verschiedener Familien Theil nehmen, die aber auf eine geschlossene Gesellschaft, auf solche, die in einer engeren Verbindung mit einander stehen, beschränkt sind. Sie sind zweckmäßig, wenn alles entfernt wird, was für den Hauptzweck nachtheilig ist.

Aber es läßt sich nicht erweisen, daß alle Christen verpflichtet seyen, auch an solchen Versammlungen Theil zu nehmen. Das N. T. enthält ohnehin keine bestimmte Verordnung darüber. Die Stellen, die vom gemeinschaftlichen Gottesdienst handeln, können bezogen werden, theils auf den häuslichen, theils auf eine solche Art von Gottesdienst, die unserem öffentlichen im Wesentlichen gleicht. Aber auch aus allgemeinen Gründen läßt sich dieß nicht erweisen. Es kommt

1) darauf an, ob die Privatversammlungen, an welchen einzelne Christen Theil nehmen können, auch für ihre Erbauung dienlich sind.

2) Aber auch ein zweyter Zweck, durch Theilnahme daran zur Beförderung der Religiosität anderer beyzutragen, kann nicht immer erreicht werden. Es muß also der eigenen gewissenhaften Beurtheilung jedes einzelnen überlassen werden, ob er an solchen Versammlungen Antheil nehmen will. Unter welchen Bedingungen sie nützlich seyen, und von ihrer Einrichtung, an einem andern Ort.

Am nützlichsten sind solche religiöse Zusammenkünfte, an denen blos vertraute Freunde Theil nehmen, die auch in Hinsicht auf Einsicht und Bildung in näherer Verwandtschaft miteinander stehen, und durch besonderes Zutrauen enger miteinander verbunden sind. Hier wird sich alles Zwängende vermeiden lassen; man wird sich die Freyheit seines Geistes erhalten, sich nicht immer an dieselbe äußere Form binden, Gefühle und Erfahrungen einander offen mittheilen, was bey Versammlungen von anderer Art nicht der Fall seyn kann.

Eine andere Art von religiösen Handlungen sind:

III) Individuelle Religionsbekenntnisse. Ich verstehe dadurch nicht blos solche, die mit einer gewißen Feyerlichkeit verbunden sind, auch nicht blos vollständige, sondern alle ausdrückliche Aeußerungen unserer religiösen Ueberzeugungen, Gefühle, Gesinnungen gegen andere. Will man sie noch bestimmter unterscheiden von religiösen Eidschwüren, so kann man hinzusetzen: solche Aeusserungen, die keinen andern, als blos den religiösen Zweck haben. Es fragt sich,

1) aus welchen Gründen ist man verpflichtet, auch positive Religionsbekenntnisse abzulegen?

2) wie ist diese Pflicht bey der Anwendung auf einzelne Fälle zu beschränken?

1) Es ist im Allgemeinen Pflicht, bey schicklichen Veranlassungen seine religiöse Ueberzeugungen zu äußern. Wenn Jesus Matth. 10, 32. überhaupt fordert, daß man ihn vor den Menschen bekenne, so bezieht sich dieß nicht blos auf Theilnahme an gemeinschaftlichem Gottesdienst, sondern (vorzüglich) auch auf individuelle Religionsbekenntnisse. Aber auch aus allgemeinen Grundsätzen des Christenthums läßt sich diese Pflicht herleiten. Es ist

a) eine natürliche Folge einer herzlichen und tiefen Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott, daß man diese Gesinnungen auch gegen andere auf schickliche Art und bey schicklichen Veranlassungen äußert: und dann fordert die Pflicht der Verehrung Gottes, durch jedes schickliche Mittel zur Beförderung seiner Zwecke, zur Beförderung der Erkenntniß und Verehrung Gottes,

zur Erhaltung und Ausbreitung seines Reichs beyzutragen. Jeder Christ soll beten: ἁγιασθητω το ὀνομα σȣ (Matth. 6, 9.) — möchtest du doch als der Unvergleichbarvollkommene immer vollkommener und allgemeiner anerkannt und verehrt werden! Aber dieses Gebet ist eine Lüge, wenn der Betende nicht aufrichtig und ernstlich entschlossen ist, dazu beyzutragen, daß andere Menschen auch durch ihn zur Erkenntniß und Verehrung Gottes, und zur Achtung für seine Offenbarung veranlaßt werden.

b) Die Pflicht der Liebe gegen das Menschengeschlecht und gegen einzelne Menschen fordert in gewißen Fällen ein individuelles Religionsbekenntniß. Denn Religionsbekenntnisse können oft viel beytragen, den Zweck der religiösen Moralität bey andern zu befördern. Sie können beytragen,

1) solche, die noch keine Verehrer Gottes sind, zur Aufmerksamkeit auf Religionswahrheiten, zur Prüfung und Achtung des Christenthums zu veranlassen;

2) wahre Christen in ihren Ueberzeugungen und Gesinnungen zu befestigen, Zweifel zu heben, Mißverständnisse wegzuräumen, ihren Muth zu stärken. Mit diesen Bemerkungen stimmen viele Erfahrungen zusammen. Dazu kommt

c) der Grund: Eine gänzliche und durchgängige Verweigerung eines positiven Religionsbekenntnisses ist wohl nicht möglich ohne wirkliche Verläugnung der Religion, und würde, wenn es auch möglich wäre, doch gewiß von den Meisten als Zeichen des Unglaubens angesehen werden. So gewiß es aber ist, daß Religionsbekenntnisse pflichtmäßig sind, so gewiß ist es auch,

2) daß sie es nur unter gewißen Beschränkungen (oder Bedingungen) sind. Es fragt sich nun, in welchen Fällen ist es Pflicht, sich bestimmt zu erklären über seine religiöse Ueberzeugung? Und in welchen Fällen nicht? Wir beantworten leztere Frage zuerst.

A) Es ist in gewißen Fällen keineswegs Pflicht, seine religiöse Ueberzeugung gegen andere bestimmt zu äußern. Dieß folgt im Allgemeinen schon daraus, daß Jesus selbst seinen Aposteln, in Rücksicht auf Mittheilung der religiösen Ueberzeugungen, Klugheit (Vorsicht) empfiehlt, in eben demselben Vortrag Matth. 10., in welchem er sie zu einem furchtlosen Bekenntniß auffordert.

Denn er sagt v. 16. ausdrücklich, sie sollen auch klug seyn; und dieß bezieht sich ohne Zweifel auf Mittheilung der religiösen Wahrheit, von der im Folgenden die Rede ist. Noch bestimmter fordert Jesus Matth. 7, 6. seine Schüler überhaupt dazu auf. Diese Vorschrift Jesu steht im engen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Der Gedanken-Zusammenhang ist: Bey dem Bestreben, die Besserung anderer zu befördern, sollt ihr auch Klugheit beweisen, nicht durch unweisen Besserungseifer euch verleiten lassen, die Wahrheit zur unrechten Zeit, unaufgefordert, auch dann andern aufzudrängen, wenn sich eher nachtheilige, als gute Folgen davon erwarten lassen. Das το ἅγιον und μαργαριται ist ohne Zweifel nach dem Zusammenhang die Religion, durch deren Mittheilung man andere zu bessern sucht (v. 5.) [ἅγιον ist der eigentliche Ausdruck. Es heißt das Ehrwürdige, das nicht entweiht, nicht dem Mißbrauch Preis gegeben werden soll (μηποτε κα-

ταπατησωσιν etc.)] In Beziehung darauf gibt Jesus die Belehrung, man solle sie nicht den κυσι und χοιροις hingeben; — solchen Menschen, die die Wahrheit hassen oder verachten. Also Jesu Schüler sollen die Wahrheit nicht solchen aufdrängen, die sie verachten oder hassen, also keine Empfänglichkeit für die Wahrheit, keinen Sinn für das haben, was für Menschen das Heiligste seyn soll. Er giebt vorzüglich den Grund an, man gebe die Religion dadurch der Entweihung (Verspottung) preis: Eine solche Mittheilung streite mit der Achtung, die man der Wahrheit, mit der Ehrfurcht, die man Gott schuldig sey; man gebe den Profanen nur Veranlassung zu neuen Sünden. Verbindet man mit diesen Aussprüchen die Sätze, aus denen die Pflicht, ein Religionsbekenntniß abzulegen, abgeleitet wurde; so ergeben sich folgende Beschränkungen:

1) Man soll andern nicht unaufgefordert ein Religionsbekenntniß aufdrängen, wenn man davon eher nachtheilige, als gute Folgen zu erwarten hat, wenn man Ursache hat zu besorgen, daß andere die vorgetragene Wahrheit zum Gegenstand ihres Spottes machen würden, oder wenn man es mit Schwachen zu thun, und zu befürchten hat, eine bestimmte Aeusserung in Absicht auf diese oder jene Religionsfrage möchte diese zum Nachtheil ihrer Religiosität oder Ruhe in ihrer Ueberzeugung wankend machen, oder wir möchten uns dadurch um ihr Zutrauen bringen und unfähig machen, in der Folge mit einem guten Erfolg auf sie zu wirken. Aber auch

2) wenn man aufgefordert wird, aber von solchen,

die kein Recht haben, eine Aeußerung unserer Religionsüberzeugung von uns zu fordern, und unter solchen Umständen, bey welchen nicht nur kein Vortheil für die Wahrheit zu hoffen ist, sondern auch nachtheilige Folgen zu erwarten sind, soll man auszuweichen suchen, die Aeußerung seiner Ueberzeugung zurückhalten, wenn man es thun kann, ohne zugleich die Wahrheit zu verläugnen.

B) In folgenden Fällen aber ist man verpflichtet zu einer mehr oder weniger bestimmten freymüthigen Aeußerung seiner religiösen Ueberzeugung:

1) wenn man, ohne ein bestimmtes Religionsbekenntniß, die Religion selbst verläugnen (überhaupt, seinen religiösen Ueberzeugungen entgegen sprechen) müßte; dieses kann nie erlaubt seyn.

2) Wenn man durch eine Berufspflicht, oder wenn man von solchen Menschen zu einem Religionsbekenntniß aufgefordert wird, die ein erweisliches Recht haben, es zu fordern; dieß war z. B. bey den Aposteln und andern der ersten Christen der Fall, wenn ihre rechtmäßige Obrigkeit sie zu einem Religionsbekenntniß aufforderte. vgl. 1 Petr. 3, 15. f.

3) Ueberhaupt in allen den Fällen, in welchen wir Ursache haben zu glauben, daß die Aeußerung unserer religiösen Ueberzeugungen einerseits nicht schaden, andererseits nützen, dazu beytragen werde, religiöse Ueberzeugungen und Gesinnungen bey andern zu befördern, (dazu beytragen werde, einen schwachen Mitchristen zu befestigen, Mißverständnisse wegzuräumen rc.), oder wenn wir Ursache haben zu glauben, daß der Nuzen, der dadurch bewürkt werde, weit wichtiger oder

gewißer sey, als der Schaden, der daraus entspringen könnte. Näher bestimmte Regeln lassen sich im Allgemeinen nicht geben. Die specielle Anwendung muß eigener Beurtheilung überlassen werden. Es giebt allerdings Fälle, wo es zweifelhaft seyn kann, ob man seine Aeußerung zurückhalten soll, oder nicht. Man kann aber doch leicht zu der Ueberzeugung kommen, daß man dazu moralisch berechtigt sey, oder nicht. Ist jene Ueberzeugung vorhanden, so versündiget man sich nicht, man mag das eine oder andere thun. Daß bey der Anwendung möglichste Rücksicht auf die Individualität derer gefordert wird, mit denen man es zu thun hat, fällt in die Augen.

IV) Noch ist eine besondere Art religiöser Handlungen, der religiöse Eid, übrig. Auch ein religiöses Verhalten in Hinsicht darauf gehört allerdings zu dem, wodurch man Verehrung Gottes erweisen soll.

Hier kommt zur Sprache:

1) Der Begriff von einem religiösen Eide;

2) Die Frage: Ist es für Christen erlaubt, einen Eid abzulegen? Kann diese Frage mit Recht bejahend beantwortet werden, so kann dann erst untersucht werden, welche besondere Pflichten in Absicht auf den Eid zu beobachten seyen?

A) Ein religiöser Eid ist eine solche Versicherung von etwas, die verbunden ist mit einer feyerlichen Berufung auf Gott, als den Allwissenden, Wahrhaftigsten, Heiligsten, Gerechtesten und Allmächtigen. Wer einen solchen Eid ablegt, soll

1) in jedem Fall das dabey denken: So gewiß es einen allwissenden Gott giebt, so gewiß weiß er, daß

ich jezt die Wahrheit sage, nach meiner möglichst besten Ueberzeugung, daß ich das, was ich verspreche, aufrichtig und feste entschlossen bin, auch genau zu halten.

Aber der Eid ist zugleich, wenigstens gewöhnlich, eine solche Versicherung, die verbunden ist

2) mit feyerlicher Berufung auf Gott, als den heiligsten, und gerechtesten, und zugleich allmächtigen Richter. Was auch ein religiöser Eid für einen Inhalt haben mag, so enthält er (gewöhnlich) auch den Gedanken: so gewiß Gott der Heiligste ꝛc. ist, so gewiß mache ich mich einer schweren göttlichen Strafe schuldig, (oder: so gewiß bin ich nach seinem Urtheil sehr strafwürdig,) und Gott hat die Macht, mich dafür zu bestrafen, wenn ich wissentlich Unwahrheit sage. Aber es darf und soll auch dabey, wenn und inwiefern man sich bey dem Eid auch auf Gott, als den Heiligsten und Gerechtesten beruft, das gedacht werden: Durch Falschschwören würde ich mich noch weit strafbarer vor Gott (oder: einer weit schwereren göttlichen Strafe schuldig machen,) machen, als durch eine unbeschworne Lüge. (vgl. was unten über die Wichtigkeit des Eides gesagt wird.) Im lebhaftesten Andenken an diese Wahrheit und mit fester Ueberzeugung davon versichere ich, was ich jezt versichern will. Dieß gehört wesentlich zum Begriff von Eid; aber keineswegs das, daß man Gott bestimmt auffordere zur Strafe, oder gar zu einer bestimmten Art von Strafen.

Die verschiedenen Gattungen von Eid beziehen sich auf den verschiedenen Inhalt desselben. Man

kann alle Arten von religiösen Eiden in dieser Beziehung in Bekräftigungseide (assertoria), Versprechungseide (promissoria,) und solche eintheilen, die beydes zugleich sind. Zu jenen gehört z. B. der Zeugeneid, — der Reinigungseid, durch den man seine Unschuld in Hinsicht auf einen gewißen Fall versichert. Beym Versprechungseid verbindet man eine feyerliche Berufung auf Gott mit einem Verspruch. Wie auch der Inhalt des Eides beschaffen sey, so ist ein Eid

1) ein feyerliches Religionsbekenntniß, aber nicht ein bloßes Religionsbekenntniß. Er unterscheidet sich dadurch von der Art von Religionsbekenntniß, von der vorher die Rede war, daß der Eid nicht einen blos religiösen, sondern

2) zugleich und vorzüglich den Zweck hat, irgend einer Aussage die möglichst gröste Glaubwürdigkeit zu verschaffen. Auch im N. Test. wird des Hauptzwecks von Eiden erwähnt. Ebr. 6, 16. Nun entsteht

B) vorerst die Frage: Ist das Schwören eines Eides moralisch zuläßig, namentlich Christen erlaubt? In Beziehung auf diese Frage muß untersucht werden, ob

a) nicht der Eid ausdrücklich durch gewiße Aussprüche Jesu und der Apostel für unerlaubt erklärt werde? Schon in ältern Zeiten haben mehrere einzelne Theologen gemeint, Jesus habe die Eidschwüre überhaupt und ohne Einschränkung verboten; z. B. Chrysostomus (Homil. IX. in Acta Apost.), Hieronymus (Comm. über Matth. 5.), Pelagius (Ep. ad Demetr. c. 22.), Basilius der große, Epiphanius, Theodoretus, und andere. Es giebt

auch Religionspartheyen, die dieses behaupten, vorerst die Quäker, deren Religionssystem, soweit es einer Darstellung fähig war, sehr vollständig in Robert Barclay's apologia theologiæ vere christianæ dargestellt ist. (Dort findet sich namentlich die Behauptung (Thes. XV.), daß Jesus den Eid überhaupt für unerlaubt erkläre.) Eben diesen Grundsatz behaupten auch die meisten Mennoniten*). Der Hauptgrund, auf den sich jene einzelnen älteren Theologen und die Quäker und Mennoniten berufen, wird aus Matth. 5, 34. ff. genommen, und aus der Parallelstelle Jac. 5, 12. Es fragt sich also, ob in diesen Stellen der Satz liege, daß Christen überhaupt keinen Eid ablegen dürfen? Man glaubt in Matth. 5, 34. ff. vorzüglich folgende Gründe gegen den Eid zu finden:

1) Jesus sage: „ἐγω δε λεγω — μη ὀμοσαι ὁλως"; dieß könne nichts anders heissen, als: ich gebiete euch, überhaupt nicht zu schwören; so sey es in gewißer Hinsicht wahrer Gegensatz gegen v. 33.

2) Eine Bestätigung davon liege im v. 37., der mit v. 34. ff. zusammenhängt. Das: „ἐςω δε ὁ λογος — πονηρου εςιν" könne keinen andern Sinn haben, als den: wenn man eine eidliche Betheurung hinzusetze, so sey dieß etwas Schlimmes. Also fordere Jesus, alle Aussagen seiner Schüler sollen unbeschworen seyn; also verbiete er überhaupt das Schwören eines Eides. Ebendieß scheine Jac. 5, 12. zu sagen, — eine Stelle, die ohne Zweifel aus Jesu Vortrag genommen ist. Allein bey einer nähern Betrachtung läßt sich zeigen, daß

*) vgl. Schyn's Histor. Mennonitarum c. 7. Art. 11. Walchs neueste Religionsgeschichte 8. Th. S. 443.

diese Gründe nicht beweisen, was sie beweisen sollen, daß man nicht berechtigt sey, anzunehmen, Jesus habe das religiöse Eidschwören überhaupt seinen Schülern verbieten wollen. Die angeführten Gründe sind an sich nicht beweisend, und erscheinen gegenüber von den Gegengründen noch weniger als beweisend. Unerweislich ist, daß die Worte v. 34.: „ἐγω — ὁλως“ den Sinn haben: ihr sollt überhaupt nicht schwören. Ἐγω δε λεγω kann heißen: ich setze noch etwas hinzu, was jene Vorschrift (v. 33.) nicht enthält. Ihr sollet das Schwören bey dem Himmel u. s. w., auch wenn es nicht ein Falschschwören (nicht lügnerisch vgl. v. 33.) ist, unterlassen (vgl. ἐγω δε λεγω v. 22. 28.). Was aber die Worte: μη ὀμοσαι ὁλως betrifft, so ist die Voraussetzung unerweislich, daß man so übersetzen müsse: ich gebiete euch, gar keinen Eid abzulegen. Warum sollte man es nicht mit gleichem Recht mit dem Folgenden verbinden dürfen? Warum nicht annehmen dürfen, der Sinn sey: Ihr sollt keineswegs schwören beym Himmel rc.? μη ὁλως behält in beyden Fällen dieselbe Bedeutung. Nimmt man aber die leztere Uebersetzung an, die dem Sprachgebrauch eben so gemäß ist, wie die erstere, so liegt darin nur das: Ihr sollt nicht bey dem Himmel, bey der Erde rc. schwören.

Wie kann also daraus gefolgert werden, jeder religiöse Eidschwur, auch der bey Gott, sey in allen Fällen unrechtmäßig? Betrachtet man den Zusammenhang genauer, so findet sich auch darin kein Grund, in v. 34. den Satz zu finden, man solle überhaupt nicht schwören. Alle Gründe, die Jesus v. 34. 35. 36.

anführt, sind berechnet für diejenige Art von Eidschwüren, die er nennt, und andere ähnliche Betheurungsformeln; für solche, welche die Juden im gemeinen Leben, auf eine leichtsinnige Art und unnöthigerweise, gebrauchten. Aber aus keinem kann gefolgert werden, auch der Eid bey Gott (namentlich auch der gerichtliche) sey überhaupt unerlaubt. Der Hauptgedanke (v. 34—36.) ist: Ihr sollt nicht beym Himmel schwören ꝛc., weil das Daseyn und die Veränderungen dieser Dinge nicht von euch, sondern von Gott abhängen. Darauf lassen sich alle Gründe Jesu zurückführen. Entwickelt man diesen Gedanken, so liegt wohl das darin: Alle solche Schwüre sind thöricht, weil der Schwörende etwas zum Pfand der Wahrheit seiner Versicherung geben will, das nicht in seiner Gewalt steht. Sie sind zugleich eine Verletzung der Ehrfurcht gegen Gott, inwiefern der Schwörende entweder sich die Geschöpfe, bey denen er schwört, in Ansehung ihres Daseyns, oder wenigstens ihrer Veränderungen als etwas von Gott Unabhängiges denkt, oder sie zwar als abhängig sich vorstellt, aber durch seinen Schwur Gott die Verbindlichkeit auflegen will, auf den Fall des Falschschwörens (einer wissentlichen Lüge) gerade diese oder jene bestimmte Veränderung in Beziehung auf Jerusalem ꝛc. (diese oder jene bestimmte Strafe) erfolgen zu lassen. Die von Jesu angeführten Gründe sind allerdings geeignet zu zeigen, daß die von ihm genannten Schwüre (und andere ähnliche) theils thöricht, theils vermessen und unehrerbietig gegen Gott seyen; aber daraus folgt nicht, daß auch ein Eid bey Gott, namentlich ein ge-

richtlicher, überhaupt unerlaubt sey. Man darf annehmen, Jesus wollte (zunächst) nur solche Eidesformeln verbieten, wie die waren, die er nennt, solche, die nicht bey einem gerichtlichen Eid, sondern nur im gemeinen Leben, in Privatangelegenheiten, auch bey den geringfügigsten, häufig und leichtsinnig von den Juden damals gebraucht wurden. Wenn aber v. 34—36. diesen Gedanken enthalten können; so darf man wohl auch v. 37. so deuten, daß er nicht ein allgemeines unbedingtes Verbot eidlicher Versicherungen enthalte. Denn wenn v. 34. f. sich ausschließlich auf solche Betheurungen beziehen, die Jesus nennt, oder die diesen ähnlich sind; so ist man wohl auch befugt, v. 37. so zu verstehen: In Fällen, wo sonst die Juden Schwüre beym Himmel ꝛc. gebrauchen, soll eure Rede ein bloßes einfaches Ja oder Nein seyn, ohne Schwur: In solchen Fällen eine eidliche Betheurung hinzusetzen, (το περισσον) ist etwas Schlimmes, ἐκ πονηρȣ soviel als πονηρον. Wollte man aber die gewöhnliche Bedeutung von ἐκ τȣ πονηρȣ annehmen, so hieße es, die Quelle davon ist etwas Schlimmes. Inwiefern sie das sey, zeigen die in v. 34—36. enthaltenen Gründe. Die Quelle solcher Schwüre war etwas Schlimmes, weil Vermessenheit und Unehrerbietigkeit gegen Gott dabey zu Grund lag; aber auch das kann darin liegen: Die Ursache dieser jüdischen Gewohnheit ist Lügenhaftigkeit, aus der auf der einen Seite Mißtrauen, auf der andern die Besorgniß entstund, bey unbeschwornen Aussagen keinen Glauben zu finden. In manchen Fällen war wohl auch die Neigung zu täuschen der Grund solcher Betheurungen.

Wenigstens ist aus Martialis *) bekannt, daß man den Juden dabey nicht glaubte, und auch eine Stelle des Philo, (de spec. leg.) die Storr in einer Anmerkung bey seiner Erklärung von Jac. 5, 12. anführt, beweist, daß die Juden solche Schwüre wenigstens für weniger verbindlich hielten, als den Eid bey Gott. Philo erwähnt und empfiehlt Schwüre bey erschaffenen Dingen, vermuthlich darum, weil man glaubte, man verschulde sich nicht sehr, wenn man dabey wissentlich die Unwahrheit sage, wenigstens versündige man sich dadurch weit weniger, als wenn man bey Jehova falsch schwöre. Aber auch abgesehen von diesen historischen Datis, ist im Voraus wahrscheinlich, daß die Juden um so weniger Bedenken trugen, durch Schwüre bey erschaffenen Dingen Unwahrheiten zu bekräftigen, je gemeiner solche Betheurungen wurden, je mehr sie sich gewöhnten, auch im gemeinen Leben bey unwichtigen Veranlassungen so zu schwören.

Noch giebt es eine andere Ansicht von dem Ausspruch Matth. 5, 34. ff. Könnte nicht der Sinn seyn: **) ihr sollt überhaupt nicht schwören, ihr sollt euch aller Eidschwüre überhaupt enthalten, wenn einmal das Ideal einer ganz vollkommenen christlichen Verfassung realisirt seyn wird, wenn es einmal dahin gekommen seyn wird, daß es einen vollkommenen theokratischen Christenstaat auf Erden giebt. Auch bey dieser Voraussetzung würde nicht aus jener Stelle folgen, daß Christen verpflichtet seyen, sich der Eidschwüre ganz zu

*) L. XI. Epigr. 95. („Ecce negas, jurasque mihi per tecta tonantis: Non credo: Jura, verpe, per Anchialum.")

**) vgl. Paulus's Comment. zu Matth. 5, 33. ff.

enthalten, bey einem solchen Zustand der Kirche, wie er noch immer ist. Aber die Voraussetzung ist unerweislich, und erweislich unrichtig. Denn

1) hat man kein Recht anzunehmen, daß μη ομοσαι ολως v. 34. vom folgenden getrennt werden müsse; und dieß muß bey jener Meynung vorausgesezt werden.

2) Entweder nimmt man an, nur jene Vorschrift (Matth. 5, 34. ff.) sey für eine ganz vollkommene Verfassung berechnet, oder zugleich auch mehrere andere in eben diesem Lehrvortrag enthaltene beziehen sich auf dieselbe Voraussetzung. Bey der erstern Annahme fragt jeder Nachdenkende, was hat man für ein Recht, diese Bedingung einzuschieben, da nicht der leiseste Wink sich in dieser Stelle findet, daß sie hinzu gedacht werden solle? Will man aber das zweyte annehmen; so stehen noch andere Gründe im Weg, die zum Theil auch gegen die erste Annahme sind:

1) Jesus erklärt 5, 20. die δικαιοσυνη seiner Schüler müsse von ganz anderer Art seyn, als die der Pharisäer, sie müsse diese weit übertreffen. Offenbar hat er nun den Zweck, im Folgenden durch Beyspiele zu erläutern, inwiefern die Gesinnung und Handlungsart seiner Schüler sich auszeichnen solle vor der Gesinnung und Handlungsweise der Pharisäer. Aber würden wohl die vv. 21. ff. enthaltenen Vorschriften diesem Zweck Jesu entsprechen, wenn man die obige Bedingung dabey hinzudenken müßte? Wären nicht bey dieser Voraussetzung jene Vorschriften ganz zwecklos gewesen in Beziehung auf seine damalige Zuhörer, in Beziehung auf die Apostel, die selbst Lehrer seyn sollten? Und findet sich denn auch nur der leiseste Wink

in irgend einer Stelle, daß die erwähnte Bedingung hinzugedacht werden solle?

2) Es läßt sich größtentheils aus den Beweggründen, die Jesus in der Bergpredigt selbst anführt, und aus der Vergleichung der darin vorkommenden Vorschriften mit den Fundamentalgeboten Jesu und andern seiner Belehrungen evident beweisen, daß es Vorschriften sind, die seine Schüler jezt gleich, die sie unter allen äußern Umständen beobachten sollten, die nicht erst bey einem vollkommeneren Zustand der christlichen Kirche beobachtet werden sollen.

3) Die Vorschriften in diesem Lehrvortrag sind zum Theil selbst von solcher Beschaffenheit, daß sie nicht einen vollkommenen, sondern unvollkommenen Zustand der christlichen Kirche, ganz andere Verhältnisse der Christen, als in einem vollkommenen Reich Gottes in dieser Welt statt finden, voraussetzen. Z. B. 5, 44. fordert Jesus seine Schüler auf, auch ihre Feinde und Verfolger zu lieben. Dieß sezt doch wohl ein solches äußeres Verhältniß voraus, das für ein vollkommenes Reich gar nicht paßt. Ebenso 5, 10. 11. 12. (Jesus giebt endlich auch in der Bergpredigt selbst einen Beweis, daß er voraussah, die christliche Gemeinde werde nicht eine ganz reine Gesellschaft seyn. c. 7, 22.23. vgl. auch Matth. 13, 24. ff. vgl. v. 47. ff. wo er unzweydeutig erklärt, daß in seiner Gemeinde Gute und Böse vermischt seyn werden, bis ans Ende der Welt, wo erst beyde geschieden werden. Wie hätte also Jesus Vorschriften geben können, die man erst dann befolgen solle, wenn eine Verfassung vorhanden sey, die nach seiner eigenen Voraussezung nicht zu Stande

kommt? Daß man einen weit vollkommenern Zustand der christlichen Kirche, als der gegenwärtige und bisherige ist, zu hoffen habe, ist man allerdings berechtigt anzunehmen. Aber dieser Zustand wird nicht ein absolut vollkommener seyn: Die Mitglieder der Christengemeinde werden nicht aufhören, fehlerhafte Menschen zu seyn.)

b) Auch positive Gründe sind gegen die Voraussetzung, daß Jesus den Eid überhaupt seinen Schülern habe verbieten wollen. Nicht ganz beweisend ist der Grund, Jesus habe nach Matth. 26,63.64. einen gerichtlichen Eid abgelegt. Die Erklärung, die man dabey voraussezt, ist allerdings hermeneutisch möglich, und nicht unwahrscheinlich, aber doch nicht gewiß. Daß ἐξορκιζειν sehr häufig bedeute, einem einen Eid auflegen, abfordern, ist gewiß. So kommt es z. B. 1 Mos. 24,3. vgl. 8.9. vor f. v. a. השביע, so auch ὁρκιζειν 2 Chron. 36, 13. Aber auch Josephus gebraucht in einigen Stellen beyde Worte in dieser Bedeutung. *) Allerdings ist es also dem Sprachgebrauch gemäß, es auch hier so zu nehmen.

Nur ganz erweislich scheint diese Voraussetzung doch nicht zu seyn. Denn ἐξορκιζειν kann auch in anderer Bedeutung zu nehmen seyn. Es heißt auch obtestari aliquem, (vgl. ὁρκιζω 1 Kön. 22, 16. 2 Chron. 18, 15. 1 Theß. 5, 27.) gewöhnlich in der Bedeutung, einen zu einer Erklärung auffordern, unter der feyerlichsten Erinnerung an Gott als Zeugen und gerechtesten Richter. Diese lezte Bedeutung scheint sogar passender für die folgenden Worte « ἱνα etc. » zu seyn. Nimmt

*) S. Krebs obs. ad N. Test. p. 59.

man aber auch diese Erklärung an, so muß man doch annehmen, Jesus habe eine Versicherung gegeben, die wenigstens in Absicht auf das Wesentlichste einem förmlichen Eid sehr ähnlich war, (oder sehr nahe kam). Denn der Hohepriester erinnerte ihn an Gott, als den allwissenden Zeugen und gerechtesten Richter. In lebhafter Erinnerung daran gab Jesus seine Versicherung. Ein zuverläßiger Grund für die Behauptung, daß der Eid nach Christi Grundsätzen nicht unerlaubt sey, liegt in folgenden Bemerkungen:

1) Wenn Jesus Matth. 5, 34. ff. den Eid bey Gott hätte verbieten wollen, so müßte er ihn ausdrücklich genannt haben. Wie konnte es seinen Zuhörern einfallen, daß er auch diesen Eid für unerlaubt erklären wolle, wenn er ihn nicht ausdrücklich nannte, da er im alten Testament ausdrücklich geboten war? Wie konnte man daran denken, Jesus wolle diesen Eid verbieten, wenn man sich erinnerte, Jesus erkläre das mosaische Gesetz für ein göttliches?

2) Aus den Gründen v. 34. 35. 36. folgt nicht, daß auch der Eid bey Gott, überhaupt unerlaubt sey; aber sie gelten gegen diejenigen eidlichen Betheurungen, welche die Juden im gemeinen Leben gebrauchten, und gegen ähnliche Schwüre.

3) In den Briefen des Apostels Paulus findet man wirklich eidliche Versicherungen, z. B. 2 Cor. 11, 31. 2 Cor. 1, 23. (eine Stelle, die vorzüglich zu bemerken ist, weil Paulus sich darin auf Gott nicht blos als allwissenden Zeugen, sondern auch als strafenden Richter beruft.) Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. Die Einwendung Barclays ist unbedeutend. Er sagt

1) es seyen doch keine förmliche eidliche Versicherungen. Aber was fehlte denn dazu, besonders 2Cor. 1,23.?

2) Paulus habe keinen gerichtlichen Eid abgelegt. Aber wenn Paulus selbst in solchen Fällen, wo ihn keine Obrigkeit aufforderte, Eide für erlaubt hielt, warum sollte ein gerichtlicher Eid unerlaubt seyn, wozu die Obrigkeit wegen einer wichtigen Angelegenheit auffordert?

3) Aus Pauli Beyspiel könne man nicht beweisen, ein Eid sey erlaubt. Hätte er wirklich geschworen, so hätte er ein Gebot Christi übertreten. Allein auch abgesehen von der Theopneustie, läßt sich nicht wohl annehmen, daß ein Apostel in seinen religiösen Vorträgen ein bekanntes Gebot Christi übertreten habe.

Wenn aber aus Matth. 5. nicht gefolgert werden kann, Jesus habe den Eid überhaupt verbieten wollen; so läßt sich dieses gewiß auch nicht aus Jac.5,12.*) schließen. Es ist nicht zu zweifeln, daß die darin enthaltene Vorschrift aus der Bergrede Jesu genommen ist, und eben so, wie Matth. 5,34. ff. erklärt werden muß. Daher darf man das: μητε ἀλλον τινα ὁρκον nicht premiren, sondern muß es so erklären: noch irgend einen andern Eid von der Art, wie die vorher genannten. Daß dieß dem populären Sprachgebrauch gemäß sey, hat Storr in einer Anmerkung zu dieser Stelle **) durch ein Beyspiel aus dem Josephus

*) vergl. in Beziehung auf diese Stelle Storrs opusc. acad. Vol. II. p. 65. ss. Bengels Archiv für die Theologie II. Bd. S. 551. ff.

**) Opusc. academ. Vol. II. p. 67.

gezeigt. Die Essener schwören nicht, sagt Josephus in der einen Stelle (L. II. de bello Jud. C. VIII. §. 7. s.), und in der andern (Ej. L. et Cap. §. 6.), sie fordern einen Eid von ihren Mitgliedern bey ihrer Aufnahme in ihre Gesellschaft. Eben so wenig läßt sich aus einem allgemeinen christlichen Satz oder aus Vernunftgründen die Unzuläßigkeit des Eids überhaupt erweisen.

Warum sollte nicht ein Christ, der den wahren Gott erkennt und verehrt, auch bey sehr wichtigen Versicherungen, wenn es nöthig ist, seinen Glauben und seine Ehrfurcht gegen Gott ausdrücklich äußern dürfen? Warum nicht in gewissen Fällen erklären dürfen, er versichere etwas unter dem lebhaften Andenken an den Allwissenden ꝛc.? Seiner Achtung für die Pflicht, auch bey unbeschwornen Aussagen Wahrheit zu sagen, werden Eidschwüre keinen Abbruch thun. Denn er wird nicht mit der Meynung schwören, daß man nur bey einer eidlichen Versicherung Wahrheit zu sagen verpflichtet sey. Dazu kommt, daß das Gebot der christlichen Liebe zuweilen zur Ablegung eines Eids verpflichtet. Es kann in vielen Fällen unsern Mitmenschen oder irgend einem derselben sehr daran gelegen seyn, daß eine gewisse Wahrheit auf die zuverläßigste Art beglaubigt würde. Wenn z. B. die Frage ist von hinlänglichem Beweis der Unschuld eines wirklich Unschuldigen, und man dieß ohne Eid nicht ganz gewiß machen kann, so wird der Christ aus Liebe zu jenem und aus Gehorsam gegen die Obrigkeit einen Eid ablegen.

Die Meynung einiger, Eidschwüre seyen wenig-

stens zwecklos, würde eigentlich nur beweisen, man solle von andern keinen Eid fordern, nicht daß man keinen Eid ablegen dürfe. Allein auch die Voraussetzung ist unerweislich und nach der Erfahrung unrichtig. Isidor aus Pelusium hat so argumentirt: Entweder ist der, dem man einen Eid abfordert, wahrhaft, oder ein Lügner; im ersten Fall wird er, auch ohne zu schwören, Wahrheit sagen, im lezten Fall ist man, auch wenn er schwört, doch nicht sicher vor einer Lüge. Man könnte dem Hauptgedanken, der in dieser Argumentation liegt, folgende Wendung geben: entweder ist der Schwörende religiös oder nicht. Im ersten Fall darf man ohne Eid Wahrheit von ihm erwarten; im lezten Fall auch bey einem Eid nicht. Allein dieser Schluß ist unrichtig. Sollte er der Form nach ganz richtig seyn, so müßte er so lauten: Entweder ist der Schwörende ganz religiös, oder irreligiös, oder nur unvollkommen religiös. Gerade die lezte Classe ist die häufigste, und in Beziehung auf diese ist ein Eid gar nicht zwecklos. Menschen von dieser Art bedürfen in manchen Fällen einer kräftigen Unterstützung der Pflicht der Wahrhaftigkeit. Ganz irreligiöse Menschen soll man gar nicht schwören lassen. Was die ganz Religiösen betrifft, so ist es bey ihnen in Rücksicht auf sie selbst allerdings unnöthig; aber auch der Religiöseste kann nicht fordern, daß alle diejenigen, mit denen er zu thun hat, ihn mit voller Ueberzeugung als einen solchen anerkennen, daß namentlich seine Obrigkeit vollkommen überzeugt sey, er sey so religiös, daß er die Regel der Wahrhaftigkeit in jedem Fall, auch bey allen unbeschwornen Versicherungen, befolge.

C) Die besondere Wichtigkeit (moralische Wichtigkeit) des Eids folgt aus dem Saz: Unwahrhaftigkeit bey einem Eid ist bey weitem strafbarer, als Unwahrhaftigkeit bey einer unbeschwornen Aussage. Es wird dabey vorausgesezt, daß auch diese strafbar sey; aber jene ist noch strafbarer. Sie ist es

1) vorzüglich aus dem Grunde, weil durch Falschschwören die Achtung gegen Gott auf eine weit gröbere und auffallendere Art verlezt wird, als durch eine unbeschworene Lüge. Unwahrhaftigkeit überhaupt ist Uebertretung eines göttlichen Gebots, und insofern auch Verlezung der Ehrfurcht gegen Gott. Aber selbst der, welcher sich ohne Eid die Allwissenheit und Gerechtigkeit Gottes als Beweggrund zur Wahrhaftigkeit vorstellt, verlezt die Achtung gegen Gott nicht so, wie der Falschschwörende. Denn der erste erklärt nicht, und will nicht erklären, Gott wisse, daß er Wahrheit sage. Aber der Falschschwörende versichert, bey dem Bewußtseyn, daß er Unwahrheit sage, Gott wisse, daß er Wahrheit sage, und es seye Gottes Gerechtigkeit angemessen, den Mißbrauch seines Namens strenge zu bestrafen. Er drückt also die tiefste Verachtung Gottes aus. Hiezu kommt

2) daß der Falschschwörende auch dazu beyträgt, soviel an ihm liegt, daß das lezte Mittel, die Wahrheit in wichtigen Fällen herauszubringen, unkräftig gemacht wird.

D) Pflichten, theils des Schwörenden, theils dessen, der den Eid fordert.

a) Pflichten des Schwörenden.

1) In Absicht auf Uebernehmung des Eids. Christen

sollen in vielen Fällen sich des Schwörens, sie sollen sich alles leichtsinnigen und alles unnöthigen Schwörens enthalten; (sie sollen bey ihren unbeschwornen Aussagen die Regel der Wahrhaftigkeit so genau befolgen, daß man ihnen, wenn man sie hinlänglich kennt, ohne Eid glaubt.) Aber erlaubt ist es

α) einen Eid abzulegen, der seinem Inhalt nach so beschaffen ist, daß man ihn ohne Verletzung seines Gewissens schwören kann, wenn die Obrigkeit es fordert.

β) Es giebt auch Fälle, wo man auch Privatpersonen eine eidliche Versicherung geben darf, freylich nur bey sehr wichtigen Angelegenheiten, und für würdige Zwecke, wo irgend einem unserer Mitmenschen äußerst viel daran gelegen seyn muß, die möglichvollkommenste Gewißheit zu erhalten, und wo er berechtigt ist, eine bestimmte Erklärung über die Wahrheit von uns zu fordern. Was

2) die wirkliche Ablegung des Eids betrifft, so ist es

aa) Pflicht des Christen, nur das eidlich zu bekräftigen, was nach seiner geprüftesten und festen Ueberzeugung wahr ist, und nur das eidlich zu versprechen, was nach seiner hinlänglich geprüften und festen Ueberzeugung physisch und moralisch möglich für ihn ist, und was er feste entschlossen ist zu halten. Es kann der Fall eintreten, daß der Schwörende wegen der physischen Möglichkeit zweifelhaft ist. In diesem Fall soll er den Eid gar nicht, oder nur bedingt ablegen, — mit der Bestimmung: Wenn nicht ohne meine Schuld Umstände eintreten, die mir die Leistung

des Versprochenen unmöglich machen. Hat er in Hinsicht auf die moralische Möglichkeit keine hinlängliche Ueberzeugung; so darf er nicht schwören. Beunruhigt ihn aber blos das, ob er nicht in der Folge zu einer andern Ueberzeugung in Hinsicht auf die moralische Möglichkeit kommen möchte; so kann er seine eidliche Versicherung bedingt fassen: Er kann versichern, nach seiner gegenwärtigen Ueberzeugung sey zwar das erlaubt, was er verspreche, aber er könne es nur auf den Fall versprechen, daß seine Ansicht sich nicht ändere. Der Eid soll

bb) aufrichtig abgelegt werden. Man darf also nicht mit einem geheimen Vorbehalt schwören, sich nicht stillschweigend eine Bedingung hinzu denken, die von dem, der den Eid fordert, nicht hinzugedacht wird, und vernünftiger Weise nicht hinzugedacht werden kann. Denn sonst wäre die Ablegung der Eide zwecklos, und blos ein Mittel zum Betrug.

Die Jesuitische Moral, die überhaupt zu den abscheulichsten in einigen Punkten gehört, enthält diesen Satz. Beyspiele davon findet man in Müllers Schrift über den Eid, wo mehreres Lesenswerthe in Absicht auf diesen Gegenstand gesagt ist.

Es ist ferner Pflicht des Schwörenden in Hinsicht auf Ablegung des Eids,

cc) diese Handlung zu verrichten mit der erforderlichen Sammlung des Gemüths, unter lebhaftem Andenken an Gott: Es ist ebendarum auch Pflicht, sein äußerliches Verhalten dabey so einzurichten, daß es einen religiösen Ernst und ein Gefühl von der Wichtigkeit dieser Handlung ausdrückt. Aus diesen Pflich-

ten folgt die Pflicht, sich zweckmäßig vorzubereiten zur Ablegung des Eids, durch Nachdenken über die Wichtigkeit dieser Handlung, und besonders durch möglichst genaue, ruhige und wiederholte Untersuchung dessen, was man eidlich versichern soll. Da aber manche wohl nicht im Stande sind, dieses Vorbereitungsgeschäft durch sich selbst allein ohne fremde Hülfe zweckmäßig zu verrichten; so gehört es zu den besondern Pflichten der christlichen Lehrer, bey gegebener Veranlassung zu zweckmäßiger Vorbereitung der Schwörenden durch Belehrungen und Ermahnungen beyzutragen. Sehr lesenswerth und brauchbar ist in dieser Hinsicht eine Schrift des sel. Oemlers, die eine zweckmäßige Anleitung enthält, wie ein Prediger sich in Hinsicht auf die Vorbereitung anderer zu einem Eid verhalten soll. *) (Es ist derselbe, der über die Pastoraltheologie geschrieben hat:) Durch zweckmäßige Vorbereitungen kann manches falsche Schwören verhütet werden; und ein christlicher Religionslehrer ist als solcher verpflichtet, dazu mitzuwürken: Denn er ist überhaupt verpflichtet, möglichst dazu beyzutragen, daß nicht die Religiosität noch mehr in Verfall komme. Zu diesen Pflichten kommt bey derjenigen Art von Eid, die Versprechungseid ist, noch eine dritte.

Es ist nämlich Pflicht,

3) das eidliche Versprechen aufs genaueste und so gut als möglich zu erfüllen. Dieß folgt aus den schon

---

*) Sie hat den Titel: „Der Prediger bey denen, die zur Ablegung eines Eids vor Gericht sollen zubereitet werden,“ Jena 1778.

angeführten Gründen gegen das falsche Schwören. Aber in Absicht auf diesen Punkt muß eine Einschränkung beygefügt werden. Es giebt unstreitig Fälle, in welchen man nicht verpflichtet ist, das eidliche Versprechen zu halten. Diese sind folgende:

1) wenn dasjenige, was man versprach, ohne Schuld des Schwörenden für ihn physisch unmöglich wird, oder wenn es etwas moralisch Unmögliches ist, d. h. wenn es etwas ist, das mit einem solchen göttlichen Gebot im Widerspruch steht, das durch keinen Verspruch oder Vertrag aufgehoben werden kann. — Es kann physisch unmöglich werden durch Umstände, die der Schwörende nicht vorhersehen konnte: Dann hört natürlich, so lange diese Unmöglichkeit dauert, die Verbindlichkeit auf. Aber man ist strenge verpflichtet, in diesem Fall denen, die den Eid abforderten, eine Anzeige zu machen, und den Beweis von der Unmöglichkeit zu geben. (Führt der Schwörende wissentlich durch eigene Schuld die physische Unmöglichkeit herbey, so verlezt er eben dadurch seinen Eid. Dieser hört eigentlich nicht auf, verbindlich zu seyn. Er kann dann freylich das Versprochene nicht leisten; aber er ist als ein Meineidiger zu betrachten, wenn er und inwiefern er wissentlich — ohne den eidlichen Verspruch vergessen zu haben — durch eigene Schuld es sich unmöglich machte, den Verspruch zu erfüllen.) Ferner kann das eidliche Versprechen moralisch unmöglich seyn, mit einer unbedingten Pflicht im Widerspruch stehen; z. B. wenn Herodes nach Matth. 14. der Herodias eidlich versprach (v. 9.), nach ihrem Wunsch den Täufer Johannes enthaupten zu lassen,

so war dieß ein eidlicher Verspruch, dessen Inhalt moralisch unmöglich war. Denn es kann in keinem Fall erlaubt seyn, einen Unschuldigen zu morden. Herodes hätte also diesen Eid nicht halten sollen. Er hat sich schwer dadurch versündigt, daß er die Enthauptung des Johannes eidlich versprach; aber einer zweyten noch größeren Sünde machte er sich dadurch schuldig, daß er den Verspruch hielt. Ebenso in allen ähnlichen Fällen. Hatte der Schwörende schon bey der Ablegung des Eids ein klares Bewußtseyn davon, daß er etwas unmoralisches versprach; so war sein Eid um so strafbarer; aber er begienge eine neue Sünde, wenn er den Eid hielte: Es wäre Widerspruch, aus Ehrfurcht gegen Gott etwas Schlechthinverbotenes thun zu wollen. Der Eid hört

2) auf, verbindlich zu seyn, wenn man von denjenigen, die berechtigt sind, von der Leistung zu dispensiren, auf eine gesetzmäßige Art davon freygesprochen wird. Nur kann der Fall eintreten, daß man dann irgend einem seiner Mitmenschen einen Nachtheil verursacht; und in diesem Fall soll man, (wenn und) soweit es möglich ist, diesen Nachtheil vergüten, oder sich nicht dispensiren lassen. Man könnte noch

3) hinzusetzen, (nur ist es ein Fall, wo von wahrem Eid gar nicht die Frage ist): Wenn einer im Zustand der Nichtbesonnenheit einen Eid ablegt, so ist dieser nicht gültig. Aber eine in einem solchen Zustand gegebene eidliche Versicherung ist eigentlich gar kein Eid: Denn die Ablegung des Eids sezt volles Bewußtseyn — volle Besonnenheit voraus.

Sonst giebt es keinen Fall, wo der Eid nicht ver-

bindlich wäre. Das Erzwungenseyn eines Eids durch Furcht berechtigt an sich nicht, einen Eid nicht zu halten, noch weniger das, daß man nachher einsieht, man werde sich durch das Halten eines Eides Schaden zuziehen. Dieß kann auch bey unbeschwornen Verträgen nicht gelten. Denn was würde auf diese Art aus allen Verträgen werden? Ein ganz anderer Fall wäre es, wenn nachher solche Umstände sich ereigneten, unter welchen oder wegen welcher die Haltung des Verspruchs für den gerade nachtheilig würde, dem man etwas leisten soll. In diesem Fall wäre man verpflichtet, sich gesetzmäßig dispensiren zu lassen, wenn der andere einwilligt.

b) Ueber die Pflichten dessen, der den Eid fordert.

Diese lassen sich in folgende allgemeine Regel zusammenfassen: Diejenigen, die dazu berechtigt sind, sollen möglichst dafür sorgen, daß der Eid nicht entweiht werde.

In dieser allgemeinen Regel liegen folgende besondere:

1) in Beziehung auf den Gegenstand des Eids. Man soll nur über wichtige Dinge und für würdige Zwecke schwören lassen, und nur dann, wenn kein anderes Mittel übrig bleibt, sich von der Wahrheit zu versichern; man soll besonders in einem Zeitalter, das sich zur Gleichgültigkeit gegen Religion hinneigt, selten schwören lassen. Thut man dieß nicht, so giebt man Anlaß zur Entweihung des Heiligsten, zum Mißbrauch des göttlichen Namens; und auch der politische Zweck des Eids kann besser erreicht werden bey sparsamem Gebrauch des Eides.

Man soll ferner solche Eide nicht schwören lassen, deren Falschheit im Voraus schon wahrscheinlich oder gewiß ist. Man darf nicht schwören lassen über etwas, was der Schwörende nicht gewiß wissen kann, ausser wenn blos seine Vermuthung als solche durch den Eid bekräftiget werden soll. In diesem Fall nämlich stimmt der Eid wirklich mit des Schwörenden Ueberzeugung überein; er versichert nicht, daß das objektiv wahr sey, was er bezeugt, sondern er giebt die stärkste Versicherung nur von der innern Thatsache seines eigenen Meinens, sey es mehr oder minder wahrscheinlich: selbst der Grad der Wahrscheinlichkeit kann durch den Eid bezeichnet werden. Ebenso wenig darf man etwas eidlich versprechen lassen, wenn man Ursache hat zu glauben, der Schwörende könne oder dürfe es nicht leisten.

2) In Hinsicht auf die Personen, die schwören dürfen. Man darf keinen schwören lassen, von dem man wissen kann, er habe keine Religion, oder er sey nicht im Stande, die Wichtigkeit eines Eids einzusehen, selbst wenn fremde Belehrungen ihm zu Hülfe kommen. Ferner darf man solche Personen nicht schwören lassen, die einen Eid nicht für erlaubt halten. Man darf z. B. keinen Mennoniten zu einem Eid zwingen. Wer also sich davon nicht überzeugen kann, daß es erlaubt sey, einen Eid zu schwören, der muß seine Ueberzeugung freymüthig äußern, und er soll dann von einer Eidesleistung freygesprochen werden.

3) Endlich soll der, welcher einen Eid abfordert, dafür sorgen, daß der Schwörende über den Sinn und Inhalt des Eides hinlänglich unterrichtet werde, so

weit es möglich ist. — (Es ist für Christen nicht absolute Pflicht, einen Eid zu schwören: Denn es läßt sich der Fall als möglich denken, daß ein Christ keinen Eid zu schwören habe. Aber schwört er einen Eid, so soll er gewissenhaft dabey verfahren.)

II. Pflichten gegen Christum.

Das Wesentliche enthält folgender Aphorism:

Im nächsten Zusammenhang mit der Liebe gegen Gott steht eine pflichtmäßige Gesinnung gegen Christum, die Gesinnung einer ehrfurchtsvollen, dankbaren und vertrauensvollen Liebe gegen ihn. Sie hat, wie die Liebe gegen Gott, einen fortdaurenden wirksamen Einfluß auf die Erfüllung aller unserer Pflichten gegen uns und andere; aber sie äußert sich auch durch eigenthümliche Wirkungen, durch negative und positive Handlungen, die sich auch ihrem Inhalt nach oder direkt auf Christum beziehen.

1) Von der pflichtmäßigen Gesinnung gegen Jesum, und dem Zusammenhang derselben mit der Verehrung Gottes;

2) von den Würkungen derselben.

Eine pflichtmäßige Gesinnung gegen Jesum enthält dieselben wesentlichen Bestandtheile, wie pflichtmäßige Gesinnung gegen Gott; tiefste Ehrfurcht, dankbarste Liebe, und vollkommenstes Vertrauen auf Christum. Voraus kann bemerkt werden: die Pflicht gegen Christum überhaupt kann zwar, objektiv betrachtet, als allgemeine Pflicht angesehen werden; aber wenn von der subjektiven Verbindlichkeit die Rede ist, so muß sie auf die beschränkt werden, die Fähigkeit und Gelegenheit haben, Jesum hinlänglich kennen zu

lernen, seine Geschichte und Lehre hinlänglich kennen zu lernen.

A. Pflichtmäßige Gesinnung gegen Jesum und ihre Bestandtheile.

Im Allgemeinen betrachtet ist eine pflichtmäßige Gesinnung gegen Jesum eine solche, die angemessen ist einem richtigen Begriff von seiner unvergleichbaren Würde, seinem eigenthümlichen (unvergleichbaren) Verdienst und seinem eigenthümlichen Verhältniß gegen das Menschengeschlecht. Hierin sind folgende besondere Gesinnungen enthalten:

Es gehört dazu

I) Liebe und zwar dankbare Liebe gegen Jesum.

1) Was verpflichtet uns dazu?

2) Wie ist diese Gesinnung beschaffen?

A) Liebe gegen Jesum, namentlich dankbare, ist pflichtmäßige Gesinnung

a) schon deßwegen, weil sie ausdrücklich von Christen gefordert wird. Sie ist schon in dem allgemeinen Ausdruck: γινωσκειν Ιησȣν Χριϛον Joh. 17, 3. enthalten. Das γινωσκειν Ιησȣν Χριϛον enthält unstreitig auch die dankbare Liebe gegen Jesum; denn es wird von einer solchen Gesinnung gegen Jesum gesprochen, die übereinstimmt mit einer richtigen Erkenntniß von dem, was er an sich und für uns ist.

Aber es giebt auch Stellen, wo ausdrücklich Liebe gegen Jesum gefordert wird als Merkmal ächter Schüler Jesu: z. B. Matth. 10, 37. Liebe gegen ihn fordert Jesus von allen seinen Schülern, eine solche, die in jedem Collisionsfall auch der zärtlichsten Liebe gegen andere Menschen vorgehe, Joh. 14, 21. 23. Hier ist

nicht von der allgemeinen Liebe Gottes die Rede, nicht von der, von welcher Jesus Joh. 3, 16. spricht, sondern von einer besondern Liebe, von einem besondern Wohlgefallen Gottes, von besonderen thätigen Beweisen der Liebe Gottes, deren nur die gewürdigt werden, die Gott als ihren Freund betrachten dürfen. Nun sollen alle Christen so gesinnt seyn, daß sie dieser besondern Liebe Gottes fähig sind; also sollen sie alle Christum lieben. Und daß diese Liebe gegen Christum eine solche seyn soll, die wir keinem andern Menschen schuldig sind, ist aus den vorher angeführten und andern Stellen klar. Ebenso sagt er seinen Schülern Joh. 16, 27. Der Vater liebt euch, weil ihr mich geliebet habt ꝛc. Dieß ist nur eine Anwendung des allgemeinern Ausspruchs, 14, 21. 23. vergl. auch 1 Cor. 16, 22. Aber auch abgesehen von diesen Aussprüchen, läßt sich

b) aus der Lehre von Jesu Christo und der Geschichte Jesu erweisen, daß er unserer innigsten und dankbarsten Liebe höchst würdig ist. Die Lehre von Christo und seine Geschichte stellt uns die stärksten Verpflichtungs- und Ermunterungsgründe dazu vor Augen. Denn er hat sich durch sein Leben und seinen Tod als den edelsten Menschenfreund gezeigt; seine Liebe, die er aufs thätigste bewiesen hat, und noch erweist, ist die edelste, freyeste, uneigennützigste, wohlthätigste Liebe.

α) Ein sehr großer und thätiger Beweis von Jesu Liebe war schon die Verwaltung seines Lehramts auf Erden. Aus Liebe gegen seine Mitbrüder, wenn wir auch nur auf den nächsten Zweck seines Lehramts Rücksicht nehmen, übernahm er freywillig die Verwaltung desselben; und er verwaltete es mit unermüdeter

Treue. Wie sehr wurde ihm dieses Geschäft durch so viele Mühseligkeiten und Leiden, durch Schwäche seiner Schüler, durch die Vorurtheile selbst seiner redlichsten Verehrer erschwert, wie sehr durch den Tadel und Spott, durch die fortdaurenden Nachstellungen seiner Feinde! Allein dieß hinderte ihn nicht, dieses mühevolle Geschäft standhaft fortzusetzen, bis zur Zeit, da er nach dem Willen seines Vaters es endigen sollte.

Auch die Wunder, wodurch er seine Lehre beglaubigte, waren Beweise nicht blos seiner göttlichen Macht, sondern auch seiner Menschenliebe; denn sie waren nicht nur beynahe alle an sich (ihrer Beschaffenheit nach) wohlthätig, sondern hatten auch alle ohne Ausnahme den Zweck, eine für die Menschen höchstwohlthätige Lehre zu beglaubigen. Sie waren würdig des edlen Menschenfreundes, der gekommen war, Menschen zu retten, und zu beglücken. Ein großer Beweis seiner edlen Liebe war die Verwaltung seines Lehramts, schon nach ihrem nächsten Zweck betrachtet. Aber seine Absicht dabey beschränkte sich nicht auf diejenigen, auf die er zunächst würkte; sie war gerichtet auf Menschen auch von andern Völkern und von den entferntesten Zeiten. Die Lehre, die er verkündigte, sollte nach seinem Tod weiter verbreitet, und erhalten werden, bis ans Ende der Welt.

Den Grund zu einer Gemeinde Gottes wollte er legen, die bis zum Ende der Welt hin nicht aufhören soll, die auch durch die furchtbarste feindliche Macht nicht überwältigt werden soll. Darum verwandte er so viele Sorgfalt auf die Bildung seiner Apostel, weil sie das von ihm angefangene Geschäft fortsetzen sollten,

weil durch ihr Wort Joh. 17, 20. vgl. auch Matth. 5, 14. so viele andere zum Glauben an ihn kommen sollten, weil dadurch Erkenntniß Gottes und Jesu erhalten und verbreitet werden sollte bis zu den entferntesten Zeiten. Aber den größten Beweis seiner Liebe gab er

β) durch die Erduldung seiner lezten Leiden und seines Todes. Auch im N. T. wird dieses, als Beweis von der Größe seiner Liebe gegen uns, ausdrücklich ausgezeichnet, z. B. Röm. 5, 7. 1 Joh. 3, 16. 2 Cor. 5, 14. Joh. 15, 13. (In der lezten Stelle sagt Jesus, eine größere Liebe hat niemand als der, welcher sein Leben für seine Freunde läßt.) Aber auch die Natur, Umstände und Absichten dieses Leidens machen es einleuchtend, wie groß dieser Beweis seiner Liebe war. Es war

1) ein sehr großes Opfer zu unserem Besten; sehr schwer war dieses Leiden an sich; und die erhabenen Vorzüge seiner Person trugen in einigen Hinsichten bey, es noch schwerer zu machen. Weil seine Menschheit eine vollkommene war, so war auch sein Gefühl um so feiner und richtiger, so empfand er um so mehr die Größe des Leidens, welches die Bosheit seiner Feinde ihm verursachte. Weil seine Menschheit heilig war, so fühlte er um so lebhafter die Verabscheuungswürdigkeit des ihm zugefügten Unrechts und die Schändlichkeit des Undanks, mit welchem seine edle Wohlthätigkeit ihm vergolten wurde. Ferner hatte er die lebhafteste Ueberzeugung von seiner engen Verbindung mit Gott: Desto empfindlicher mußten für ihn die Kränkungen seiner Ehre seyn, die er erduldete, desto empfindlicher mußte es für ihn seyn, der Gotteslästerung

beschuldigt zu werden, sich als den strafbarsten Verbrecher behandeln zu lassen, sich noch am Kreuz in Beziehung auf seine Behauptung, daß er Gottes Sohn sey, aufs bitterste verhöhnen zu lassen. Noch muß das in Betrachtung gezogen werden: Vermöge seiner eigenthümlichen erhabenen Vorzüge kannte Jesus lange vorher den schauervollen Ausgang seines Lebens, wußte er einige Zeit vorher schon die einzelnen Hauptumstände seiner lezten Leiden und seines Todes. Eben dadurch aber wurde sein Leiden (verlängert und) vergrössert. Und wie empfindlich mußte es für ihn seyn, daß er, vermöge seiner Verbindung mit dem Allwissenden, das traurige Schicksal seines treulosen Schülers, Judas des Verräthers, und die Fruchtlosigkeit seines Leidens und Todes für einen großen Theil seiner Zeitgenossen von seiner (der Jüdischen) Nation mit Gewißheit vorher sah! Sehr schwer war Jesu Leiden zu unserem Besten; und er übernahm und erduldete es freywillig, er, der allein von sich sagen konnte (Joh. 10, 18.): niemand nimmt mein Leben von mir ꝛc. Er duldete nach einem überlegten, immer erneuerten und unerschütterlich festen Entschluß. Und

2) seine Absicht dabey war Absicht der edelsten und umfassendsten Menschenliebe; die Wohlthaten, die er dadurch seinen Brüdern verschaffen wollte, sind die höchsten, die uns zu Theil werden können. Es war auf nichts geringeres abgesehen, als seine gesunkene Brüder zur höchsten Würde zu erheben, zur Gemeinschaft mit Gott, zur erhabensten Seligkeit zu führen, sie zu Theilnehmern seiner Herrlichkeit zu machen. Der

größte Beweis der Liebe Jesu war sein leztes Leiden und sein Tod. Aber auch

γ) sein überirrdisches Leben, in das er nach seinem Tod eintrat, ist eine fortdaurende Erweisung seiner Menschenliebe. Höchst wohlthätig für seine Brüder ist der Zweck seiner himmlischen Wirksamkeit. Zu unserem Besten gebraucht er seine Macht; sein ganzes ewiges Leben ist ein Leben zum Besten seiner Brüder. Es giebt keinen menschlichen Wohlthäter, der mit ihm zu vergleichen wäre. Seine Liebe ist die edelste, unter den schwersten Kämpfen bewährte, umfassendste, und die Erweisungen derselben sind die allerwohlthätigsten. Er hat also den gerechtesten Anspruch auf unsere dankbarste Liebe, auf eine solche dankbare Liebe, wie wir sonst keinem Menschen und erschaffenen Geist schuldig sind.

Es ist nun noch die Frage übrig,

B) wie die Liebe gegen Jesum beschaffen seyn soll?

Sie hat im Wesentlichen dieselben Eigenschaften, wie die gegen Gott; nur daß die Gefühle der Liebe gegen Christum uns dadurch in hohem Grad erleichtert werden, daß er zwar das erhabenste Wesen, aber auch ein mit uns so nahe verwandter Geist ist, der selbst in menschlichen Verhältnissen lebte. Zur Liebe gegen Jesum gehört nämlich

1) innigste Freude an ihm, dankbare Werthschäzung seiner Wohlthaten, Sehnsucht nach näherer Bekanntschaft mit ihm, nach immerwährender Verbindung mit ihm, nach einer künftigen engeren ewigdaurenden Gemeinschaft mit ihm. vgl. Phil. 4, 1. Dieser Ausdruck enthält alles bemerkte (vgl. Phil. 3, 8. 9.) vg-

auch Phil. 1, 23. und 2 Cor. 5, 8. 1 Petr. 1, 8. f. Lieben wir Jesum, so erfüllt der Gedanke an seine unvergleichbare Verdienste um das Menschengeschlecht, an seine für uns und unsere Brüder so wohlthätige Größe und Herrlichkeit, an das erhabene Werk, das er anfieng auf Erden und in seinem überirrdischen Leben fortsezt, unser Herz mit der lebhaftesten und reinsten Freude. Wir freuen uns, daß er unserem Geschlecht angehört, daß er unser Bruder, unser Lehrer, unser Erlöser und Herr ist (vgl. 1 Cor. 1, 30.). Wir freuen uns, daß er namentlich auch uns kennt und liebt. Wir fühlen, wenn wir ihn lieben, lebhaft den hohen Werth dessen, was unsere Brüder und wir ihm zu danken haben, in Rücksicht auf unsere Erkenntniß von dem, was für die Menschheit das Wichtigste seyn soll, in Rücksicht auf unsere Gemüthsruhe und unsere moralische Verfassung, in Hinsicht auf unsere äußere Verhältnisse, in Rücksicht auf das Leben nach dem Tod. Wir fühlen lebhaft das Bedürfniß, ihn immer näher kennen zu lernen. Wir erneuren gern und oft das Andenken an ihn. Mit dem reinsten Vergnügen beschäftigen wir uns mit dem Gedanken an ihn, mit seiner Lehre und Geschichte, mit dem Gedanken an seine Größe und Liebe, an den Anfang und die Fortschritte seines großen Werks, an seine Verbindung mit uns. Innigst fühlen wir das Bedürfniß, in Verbindung mit ihm zu bleiben; und sehnsuchtsvoll sehen wir der Zeit entgegen, wo wir zu ihm kommen, seines Umgangs, seiner nähern Offenbarungen genießen, Ihn, den erhabensten und liebenswürdigsten, schauen, seine Herrlichkeit in der Nähe sehen werden (Joh. 17, 24.) Aber

dieß ist nur der eine Bestandtheil der Liebe gegen Jesum. Ebenso wesentlich ist ein zweyter. Aechte Liebe gegen Jesum besteht nicht blos in Gefühlen, sie schließt auch in sich

2) eine herrschende stets wirksame Neigung, ihm wohlgefällig zu seyn, ihm ähnlich und immer ähnlicher zu werden, und (sofern Liebe gegen ihn dankbar ist, gehört) williges und ernstliches Bestreben (dazu), uns seiner Wohlthaten immer fähiger zu machen, zu vollständiger Erreichung seiner liebevollen Absichten an uns (und andern) nach unserm Vermögen mitzuwirken. Daher ist Liebe gegen Jesum mit willigem und freudigem Gehorsam gegen alle seine übrigen Gebote innig verbunden; sie ist eine stets wirksame eigene Triebfeder eines solchen Gehorsams. Daß auch dieß wesentlich zur Liebe gegen Jesum gehöre, folgt aus der Natur der Sache selbst, und wird von Jesu ausdrücklich gesagt. Joh. 14, 21. 23. vgl. 15, 14. vgl. auch 2 Cor. 5, 14. 15. Aber Liebe gegen Jesum könnte diese leztere Wirkung nicht ohne Beschränkung hervorbringen, wenn es nicht wesentlich dazu gehörte, daß sie mit tiefster Ehrfurcht gegen Jesum verbunden sey.

Sollen wir geneigt seyn, Jesu in allem wohlgefällig zu seyn, alle seine Gebote zu befolgen, sein Beyspiel durchgängig zum Muster unsers Lebens zu machen; so muß vorausgesezt werden, daß alle seine Gebote göttlich und heilig, daß sein Beyspiel ein ganz fehlerfreyes Muster sey; und die Ueberzeugung davon begründet zum Theil

II) die besondere Ehrfurcht, die wir Jesu schuldig sind. Diese Gesinnung ist ein zweyter Be-

standtheil einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Jesum, der nicht getrennt werden darf von der Liebe gegen ihn.

1) Verpflichtungsgründe dazu,

2) wie soll sie sich äußern?

A) Verpflichtungsgründe zur tiefsten Ehrfurcht gegen Jesum. Diese wird gefordert z. B. Phil. 2, 9. ff. Joh. 5, 23. In dieser Stelle ist nicht die Rede blos von einer solchen Ehrfurcht, die man überhaupt jedem Gesandten Gottes schuldig ist. Der Zusammenhang zeigt, daß Jesus eine solche fordere, die man ausser ihm keinem erschaffenen Geist schuldig ist. Er stellt sich als künftigen Richter und als Auferwecker der Todten vor. Die Ehrfurcht gegen Jesum also v. 23. ist eine solche, die man nur unserem Richter schuldig ist. vgl. auch Matth. 28, 19., und diejenigen Stellen, in welchen von der Anrufung Christi die Rede ist (Röm. 10, 13. vgl. 9. ff. 14. f. 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 12, 8. vgl. 9.) Aber auch abgesehen von diesen Stellen läßt sich leicht aus der im N. T. enthaltenen Lehre von Christo, (von seiner eigenthümlichen Würde), und aus seiner Geschichte ableiten, welche Ehrfurcht wir ihm schuldig seyen; es läßt sich daraus folgern, daß wir ihm die tiefste in mehr als einer Beziehung schuldig seyen.

a) Zu der tiefsten Ehrfurcht gegen Jesum verpflichtet uns die unbefleckte Heiligkeit seines Charakters und Lebens, die musterhafte Vollkommenheit seiner Tugend, die er in seinem ganzen Leben, namentlich auch durch die Ausführung des eigenthümlichen von seinem Vater ihm aufgetragenen Geschäfts erwiesen hat. Er ist der einzige Heilige unseres Geschlechts, der einzige,

der sagen konnte, (Joh. 8, 29.) er thue allezeit den Willen seines Vaters. Schon vor dem Antritt seines Lehramts war er wegen seiner Gesinnung und Handlungsart Gegenstand eines vorzüglichen Wohlgefallens Gottes; denn schon bey seiner Taufe gab ihm Gott das Zeugniß, er seye sein geliebter Sohn ꝛc. (Matth. 3, 17.) (das ἐν ῷ εὐδόκησα muß in einem emphatischen Sinn genommen werden.) Seine Tugend wurde wohl auch schon vor dem Antritt seines Lehramts durch manche Schwierigkeiten geprüft und geübt. So kurz die Nachrichten von seinem frühern Leben sind, so läßt sich doch als höchst wahrscheinlich annehmen, daß Jesus nicht fähig gewesen wäre, den Versuchungen, die auf seine Einweihung zu seinem Lehramt folgten, so standhaft zu widerstehen, wenn seine Gott wohlgefällige Gesinnung nicht schon in seinem frühern Leben durch manche Proben geübt worden wäre; und vergleichen wir einige Data der Geschichte, denken wir an das Betragen seiner Mitbürger in Nazareth gegen ihn, (Luc. 4, 29. Marc. 6, 3. 6. Matth. 13, 54. ff.) seiner Brüder gegen ihn (Joh. 7, 3. ff.), so können wir kaum zweifeln, daß besonders die Menschenliebe Jesu, seine Sanftmuth, Duldsamkeit schon während seines stillen Lebens in einem beschränkten Kreis auf manchfaltige Art geübt worden sey. Aber auch der Umstand, daß er [der schon im zwölften Jahr seines Lebens eine bewunderungswürdige Weisheit zeigte, und sich seiner besonderen Verbindung mit Gott, seinem Vater, bewußt war, (Luc. 2, 46. f. 49.)] nach dessen Willen so spät erst öffentlich hervortreten sollte, war wohl Veranlassung zu einer besonderen Uebung seiner Unterwerfung unter den

Willen seines Vaters. Und sein ganzes öffentliches Leben war ein fortgehender thätiger Beweis seiner freyen vollkommenen Uebereinstimmung mit dem heiligen Willen und den Zwecken seines Vaters, der ihn gesandt hatte. Heilig waren die Zwecke, die durch sein Lehramt und seinen Tod ausgeführt werden sollten. Denn zu dem Hauptzweck seines Lehramts und seines Todes gehörte die Heiligung der Menschen. Und Jesus machte, durch einen ganz freyen Entschluß, die heiligen Zwecke Gottes zu seinen eigenen; er übernahm freywillig das von seinem Vater ihm aufgetragene Geschäft, das mit so großen und vielfachen Schwierigkeiten verbunden war. Jesus hatte einen sehr schweren Kampf zu kämpfen, den schwersten am Ende seines irdischen Lebens; und er vollbrachte diesen Kampf, er vollbrachte das Geschäft, das ihm sein Vater aufgetragen hatte, auf eine seinem Vater vollkommen wohlgefällige Art. Mit dieser Ueberzeugung starb er, (Joh. 17, 4. f. Joh. 19, 30. vgl. Luc. 23, 46.) und seine Ueberzeugung wurde durch die auffallendsten Wirkungen Gottes, durch seine Auferstehung, durch seine Erhöhung zum Herrn über Gottes ganzes Reich und alle die öffentlichen wundervollen Thatsachen, durch welche die Lehre von seiner Erhöhung beglaubigt wurde, aufs vollkommenste gerechtfertigt. Gott selbst hat ihn wegen seiner Heiligkeit und seines unvergleichbaren Gehorsams einer unvergleichbaren Ehre gewürdigt, (Phil. 2, 8. ff.) hat ihn ausgezeichnet vor allen andern erschaffenen Geistern, ihn zum Herrn über alles erhöht, ihm eine Hoheit gegeben, mit welcher keine andere in Vergleichung kommt. Er verdient also schon darum

unsere tiefste Ehrfurcht, eine solche Ehrfurcht, wie kein anderer Mensch, selbst kein anderer erschaffener Geist.

b) Die Erhebung Jesu zu der unvergleichbaren Würde des Herrn und Richters des Menschengeschlechts, des Entscheiders unsers ewigen Schicksals, des Theilnehmers an der Herrschaft über das ganze Reich Gottes, über die sichtbare und unsichtbare Welt, verpflichtet uns an sich schon zur tiefsten Ehrfurcht gegen Jesum. — Aber einer solchen Erhöhung wäre er nicht fähig gewesen, wenn er nicht der Geist wäre, der mit der Gottheit auf eine ganz eigenthümliche Art innigst und untrennbar vereinigt war und ist; wenn er nicht mit einem solchen Sinn, in welchem kein anderer Geist es ist, der Sohn Gottes, wenn er nicht der wäre, in welchem die ganze Fülle der Gottheit wohnte und ewig wohnt.

c) Betrachten wir ihn von dieser Seite, — betrachten wir Christum blos nach seiner wahrhaft göttlichen Natur, so ist in dieser Hinsicht die Ehrfurcht gegen ihn eben dieselbe, die wir Gott schuldig sind; sie fällt mit dieser zusammen. (In den beyden ersten Hinsichten aber ist sie verschieden von der Ehrfurcht gegen Gott, ob sie gleich in engem Zusammenhang damit steht.)

B) Was die Beschaffenheit und Wirkungen dieser Ehrfurcht gegen Jesum betrifft, so hat es damit dieselbe Bewandtniß, wie mit der gegen Gott, (wenn man darauf Rücksicht nimmt, daß er Sohn Gottes ist.) — Sie muß dauerhaft, aufrichtig und wirksam seyn. Sie muß anhaltende Gesinnung seyn, nicht blos

in vorübergehenden Gefühlen bestehen, sie muß wirksamen Einfluß haben auf unser ganzes Verhalten. Ist sie so beschaffen, so wird sie sich vorzüglich dadurch äußern,

1) daß wir Jesu Wohlgefallen ohne Vergleichung höher schätzen, als den Beyfall der Menschen, und daß wir ernstlich wünschen und streben, von ihm einst würdig erfunden zu werden, Bürger seines himmlischen Reichs zu werden. Hieher gehört 2 Cor. 5, 9. Wahre Ehrfurcht gegen Jesum wird

2) verbunden seyn mit einer vorzüglichen und wirksamen Achtung gegen alle seine Vorschriften, gegen seine Lehre überhaupt, und gegen sein Beyspiel. Fühlen wir eine solche Ehrfurcht gegen ihn, als wir ihm schuldig sind; so werden wir sein Ansehen, im Gegensatz gegen jedes blos menschliche Ansehen, und ohne Einschränkung gelten lassen, auf sein Ansehen hin auch das annehmen, was durch Vernunftgründe nicht erwiesen werden kann, auf sein Ansehen hin auch das annehmen, was von manchen Seiten dunkel und unbegreiflich ist; wir werden allen Zusagen, die er uns gab, unbeschränkt vertrauen, alle seine Vorschriften als Ausdruck des heiligen Willens Gottes betrachten, sie als höchste Richtschnur unsers Handelns und Wollens ansehen; wir werden uns aber auch verpflichtet fühlen, zu streben nach Aehnlichkeit mit seinem heiligen Vorbild. Auch Ehrfurcht gegen Jesum steht also im engen Zusammenhang mit dem Gehorsam gegen alle seine übrige Gebote. —

III) Ein dritter Bestandtheil pflichtmäßiger Gesinnung gegen Jesum ist das Vertrauen auf ihn.

Der Ausdruck: Vertrauen auf Jesum, wird in verschiedenem Sinn genommen, auch im neutestamentlichen Sprachgebrauch. Πιςις εις Χριςον kann

1) heißen Zutrauen zu Jesu als einem wahrhaft göttlichen Lehrer, als einem unmittelbaren göttlichen Gesandten, oder die Ueberzeugung, daß seine ganze Lehre wahrhaft göttlich seye. So kommt πιςις εις Χριςον besonders in den Evangelien öfters vor. Dieses Zutrauen ist enthalten in der Ehrfurcht gegen ihn.

2) Zuweilen ein auf Jesum gegründetes Zutrauen zu Gott, eine solche Gemüthsstimmung oder Gesinnung, bey der wir in Rücksicht auf Jesum, namentlich auf seinen Tod, unter der Bedingung einer gründlichen Sinnesänderung alles wahre Gute von Gott erwarten, namentlich Vergebung der Sünden, ewige Seligkeit rc. So wird es Röm. 3, 22. genommen, vgl. 25. dabey liegt die Ueberzeugung zu Grund, Gott wolle uns um Christi willen begnadigen und beseligen.

3) Jesus wird uns als der dargestellt, durch welchen uns Gott, unter den von ihm festgesezten Bedingungen, im gegenwärtigen Leben das, was zu unserm wahren Wohl erfordert wird, ertheilt, und uns im künftigen Leben vollkommen beseligt. Jesus ist Herr des Reichs Gottes zum Besten seiner Gemeinde; er führt alle diejenigen seiner Brüder, die ihm folgen, zur Seligkeit; er giebt ihnen ewiges Leben. Von dieser Seite betrachtet, besteht das Vertrauen auf Jesum darin, daß man von ihm selbst zuversichtlich alles das Gute erwartet, was man nach seiner und seiner Apostel Lehre von ihm zu erwarten berechtigt

ist, und mit dieser Erwartung seine Urtheile und Gefühle, sein Wollen und Handeln (oder: sein inneres und äußeres Handeln) in eine immer vollkommenere Uebereinstimmung zu bringen strebt. Bey einem solchen Vertrauen, (und von diesem ist eigentlich hier die Rede,) erwartet man, daß er alles erfüllen werde, was er zusagte, daß er seine Gemeinde erhalten und schützen werde. Bey einem solchen Vertrauen erwarten einzelne wahre Christen, daß er ihnen alles Gute ertheilen werde, was er seinen Verehrern zusagte; sie erwarten, daß er sie bey allen Leiden und Versuchungen stärken, auf ihre Gebete Rücksicht nehmen, ihre Schicksale zu ihrem Besten lenken werde; sie trauen ihm zu, daß er für sie Führer sey auf dem Weg zum Ziel, und daß er sie einst von allem Uebel erlösen, und in sein himmlisches Reich aufnehmen (2 Tim. 4, 18.), daß er sie zu Zeugen und Theilnehmern seiner Herrlichkeit machen werde, daß er sie auch dem Leibe nach zur Zeit der Auferstehung ihm, dem Verherrlichten, ähnlich machen werde. Hiebey liegt einestheils die Ueberzeugung zu Grund, daß es Jesu nicht an der Macht und Erkenntniß fehle, die zur Bewirkung des von ihm zugesagten Guten erforderlich ist, (und diese ist enthalten im Glauben an seine göttliche Hoheit,) anderntheils der Glaube an seine göttliche Liebe, an seine Bereitwilligkeit, alles versprochene Gute wirklich zu geben. In der lezten Hinsicht wird dieses Vertrauen kräftig unterstüzt durch das Andenken an die großen Beweise seiner Menschenliebe, die er während seines Erdenlebens gegeben hat. —

Es ist Pflicht für uns, dieses Vertrauen zu wecken und zu beleben. Denn

1) Christus ist unsers unbeschränkten Vertrauens würdig. — Und das Vertrauen auf ihn ist auch sehr wohlthätig für uns. Wenn uns in manchen Augenblicken der unermeßliche Abstand zwischen Gott und uns zurückschreckt von ihm, so ist es sehr wohlthuend für unser Herz, uns an ein Wesen wenden zu können, das einerseits göttliche Macht, Weisheit rc. besizt, aber auch andererseits mit uns in naher Verwandtschaft steht; an ein Wesen uns wenden zu können, auf dessen Macht und Weisheit wir vertrauen dürfen, und welches zugleich aus eigener Erfahrung mit menschlichen Versuchungen und Leiden bekannt ist; an den uns wenden zu können, der versucht wurde, wie wir, doch ohne Sünde, und der während seines Lebens in dieser Welt die thätigsten Beweise der edelsten Liebe gegen uns gegeben hat. Daß Vertrauen auf Christum zur christlichen Gesinnung gehöre, läßt sich

2) bestätigen durch solche neutestamentliche Aussprüche, in denen von der Gesinnung der Christen die Rede ist, oder Aeusserungen dieser Gesinnung dargestellt werden. Zur Gesinnung ächter Christen gehört z. B. nach Joh. 17, 3. *) eine lebendige Erkenntniß Jesu Christi, aber eben darum auch Vertrauen auf ihn. Unsere Erkenntniß von Jesu ist nur dann lebendig und zugleich richtig, wenn sie sich zunächst durch eine solche Gesinnung gegen ihn äußert, die seiner unvergleichbaren Würde, seinem unvergleichbaren Verdienste und seinem fortdaurenden würksamen Verhält-

*) Der aus dieser Stelle genommene Grund kann mit Nr. 1. verbunden werden.

niß gegen die Christengemeinde, das Menschengeschlecht, und das ganze Reich Gottes angemessen ist. Aber zu einer solchen Gesinnung gehört auch ein vollkommenes Vertrauen auf Christum. Eben dieß kann durch speciellere Stellen bestätigt werden. Es wird als charakteristisches Merkmal der Christen angegeben, daß sie Christum anrufen, Röm. 10, 13. (vgl. v. 9. ff. 14. f.) das επικαλουμενοι αυτον bedeutet Anrufung Christi nach dem Zusammenhang. Κυριος v. 12. ist κυριος Ιησȣς v. 9.; es ist derselbe, den die Heiden erst kennen lernen sollten, und von dem sie nur durch Lehrer des Evangeliums (vgl. Röm. 1, 19. f.) Kenntniß erhalten konnten (v. 14. f.) Also wird Anrufung Christi überhaupt von Christen gefordert. Und 2 Cor. 12, 8. vgl. 9. erzählt Paulus aus seiner Geschichte ein Beyspiel einer Anrufung Christi. Daß κυριος v. 8. Christus sey, ist

1) daraus schon wahrscheinlich, daß Paulus gewöhnlich dadurch Christum versteht;

2) bey dieser Stelle ist um so weniger daran zu zweifeln, da κυριος (v. 8.) mit Χριςος (v. 9.) verwechselt wird. Ὁ Χριςος v. 9. muß dieselbe Person seyn, wie κυριος v. 8.; sonst hat der 9. V. keinen Zusammenhang. Paulus beschreibt auch 1 Cor. 1, 2. *) (vgl.

*) Daß die Worte: ἐπικαλ. το ὀνομα τȣ κυριȣ ἡμων Ιησȣ Χριςȣ, heißen können: Die nach dem Namen Christi genannt werden (qui vocantur christiani — cf. Krause ad 1 Cor. 1, 2.), ist unerweislich. Die Stellen Apg. 15, 17. Jac. 2, 7.; und andere ähnliche, können offenbar nicht als Beweise davon angesehen werden, vgl. D. C. C. Flatt, Uebersetzung von Storr's Dogmatik I. Th. 2te Aufl. S. 370.

Apg. 22, 16.) Christen überhaupt als solche, die Jesum anrufen. Aber Anrufung Christi ist eine Art von göttlicher Verehrung, und sezt nothwendig ein unbeschränktes Vertrauen und höchste Ehrfurcht gegen Christum voraus. (Daraus erklärt sich, was Plinius dem Trajan sagt, daß die Christen Christo quasi Deo carmen dicant.) Damit kann man verbinden, daß die Apostel in mehreren Stellen für sich oder andere eben das Gute von Christo bitten, was sie von Gott bitten. Z. B. Paulus wünscht im Anfang mehrerer Briefe (Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Gal. 1, 3. ꝛc.) seinen christlichen Lesern alles wahre Gute eben sowohl von Christo, als von Gott. — 2 Thess. 2, 16. ff. wünscht er seinen Thessalonichern eben das von Christo, was er ihnen von Gott, dem Vater, wünscht. (Von der bloßen Lehre Christi kann hier eben so wenig die Rede seyn, als blos von einer Lehre die Rede ist, die Gott der Vater mittheilte. Auch der Wunsch des Paulus („ϛηριξαι ἐν παντι λογω") würde mit dieser Annahme nicht übereinstimmen.) In einer andern Stelle — 1 Thess. 3, 11. wünscht Paulus in Beziehung auf seine eigene Umstände eben das von Christo, was er sich von Gott dem Vater wünscht. vgl. auch 2 Joh. v. 3. Wenn aber Christen von Christo, wie von Gott, sich Gutes wünschen sollen, so müssen sie auch auf Christum ein vollkommenes Vertrauen setzen; ohne lezteres ist das erstere unmöglich.

Aus den bisher angeführten Gründen folgt auch schon von selbst, daß die Gesinnung der ehrfurchtsvollsten, dankbarsten und vertrauensvollsten Liebe gegen Christum eine solche sey, die alle Christen haben

sollen. Es folgt schon aus den angeführten Gründen. Es folgt

1) aus der Art, wie sich Jesus und die Apostel darüber erklären; es folgt daraus, daß sie eine besondere Verehrung Christi als ein allgemeines Merkmal ächter Christen darstellen. Hieher gehört die Stelle Joh. 17, 3. vgl. v. 2. 20. 22. 24. Alle, die an der Seligkeit Theil nehmen wollen, von welcher v. 2. 3. 24. 22. die Rede ist, müßen auch so gesinnt seyn, daß sie namentlich auch Christum erkennen und verehren, ihn auf eine solche Art erkennen, die mit einer, der Erkenntniß von ihm entsprechenden, Gesinnung gegen ihn verbunden ist. — Nur diejenigen erklärt Jesus Joh. 10, 14. vgl. 16. 26. ff. für ächte Mitglieder seiner — damaligen und künftigen (v. 16.) — Gemeinde, die ihn erkennen und verehren. (Joh. 8, 42. sezt er die ihm schuldige Verehrung mit der Verehrung Gottes in enge Verbindung. Wenn ihr ächte Kinder Gottes wäret, sagt er, so würdet ihr auch mich lieben.) Ganz allgemein und ohne Einschränkung sagt Jesus Joh. 14, 23.: Wer mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt, und wir (der Vater und ich) werden in eine sehr enge freundschaftliche Verbindung mit ihm treten. Ganz allgemein spricht Paulus Phil. 2, 10. 11. den Saz aus, daß Christus als der Herr verehrt werden solle; und nach Ebr. 1, 6. wird Christus von den Engeln angebetet. Man kann damit Matth. 10, 37. Joh. 5, 23. (vergl. das Vorhergehende und Nachfolgende) 1 Cor. 16, 22. verbinden. Uebrigens versteht sich von selbst, daß diese Forderung nur für die Menschen im gegenwärtigen Leben verpflichtend ist, denen es nicht an

Gelegenheit und Fähigkeit fehlt, im gegenwärtigen Leben die Lehre und Geschichte Jesu und die Glaubwürdigkeit derselben hinlänglich kennen zu lernen. vgl. Röm. 10, 14. Denn wenn gleich Christus der höchsten Verehrung würdig ist, so ist doch für die noch keine subjektive Verbindlichkeit vorhanden, ihm diese Verehrung zu erweisen, für die es, ohne eigene Schuld, noch nicht möglich war, Jesum hinlänglich kennen zu lernen. In anderer Hinsicht aber ist es auch eine Pflicht, die sich auch auf höhere Geister erstreckt.

2) Ein zweyter Grund für die allgemeine Gültigkeit dieser Pflicht ist der schon ausgeführte: Die Lehre von Christo, verbunden mit der Geschichte Jesu, enthält solche Verpflichtungs- und Aufmunterungsgründe zur besondern Verehrung Christi, aus denen die allgemeine Verpflichtung dazu für diejenigen folgt, die Fähigkeit und Gelegenheit haben, das Evangelium hinlänglich kennen zu lernen.

Die Lehre und Geschichte Jesu stellt ihn als eine unserer höchsten dankbarsten Liebe, unserer tiefsten Ehrfurcht, und unsers höchsten Vertrauens würdige Person dar. Mit diesen beyden Gründen kann man

3) noch folgende verbinden.

a) Auch die Taufe und das Abendmahl zwecken darauf hin, an die allgemeine Verpflichtung der Christen zur Verehrung Christi zu erinnern. Durch die Taufe soll feyerlich erklärt werden, daß der Täufling verpflichtet sey zu einer besondern, — zu einer religiösen Verehrung Christi. Und das heilige Abendmahl ist ein solcher Religionsgebrauch, durch den wir zunächst unsere Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Je-

zum erklären sollen; eine Handlung, die uns lebhaft daran erinnern soll, wie unvergleichbar groß Jesu Verdienst um das Menschengeschlecht sey.

b) Auch das Gebot der besondern Verehrung Christi steht in engem Zusammenhang mit der Bestimmung der Christen für das himmlische Reich Gottes und Christi, und mit dem Zwecke ihrer Bildung dazu im gegenwärtigen Leben.

Christen sind bestimmt, einst Bürger des überirdischen Reichs Christi zu seyn, an seiner Herrlichkeit Theil zu nehmen; ihre Seligkeit wird zum Theil darin bestehen, daß sie für Christi Zwecke und übereinstimmend mit seinen Belehrungen wirken. Aber zu einer solchen Wirksamkeit taugen die nicht, welche zwar in diesem Leben Christum kennen zu lernen, Fähigkeit und Gelegenheit haben, aber mit einem Herzen ohne Ehrfurcht und Liebe gegen ihn in die künftige Welt übergehen.

Eben so wenig haben sie Empfänglichkeit für die himmlische Seligkeit, insofern sie abhängt von der nähern Verbindung mit ihm, von dem Anschauen seiner Herrlichkeit und der Theilnahme daran, von der Verbindung mit Geistern, die alle Verehrer Christi sind. Sollen wir hier durch das Christenthum für unsere künftige Bestimmung gebildet werden, so muß bey uns auch der Sinn der tiefsten Ehrfurcht, der innigsten Liebe und eines unbeschränkten Vertrauens auf Christum herrschend werden, der auch in der künftigen Welt die erhabene Mittelsperson ist, durch die Gott seine Belehrungen und die höchsten Segnungen mittheilt.

Welchen Einfluß hat (kann noch gefragt werden) die Verschiedenheit der Vorstellungsarten verschiedener (christlicher) Partheyen von Christi Person auf eine nähere Bestimmung der Pflicht seiner Verehrung?

Bey den bisherigen Bemerkungen wurde die vorausgesezt, die mit der christlichen Lehre am meisten übereinstimmt.

Wir beschränken uns nun noch auf die, welche man in einem allgemeinen Sinn christlich nennen kann. Die rationalistische Vorstellungsart, wenn sie konsequent ist, gehört nicht dazu. Durch diese wird, bey einer konsequenten Art zu urtheilen, die Verehrung Christi zu etwas Gemeinem herabgewürdigt. Denn, nach dem rationalistischen Princip, ist Jesus ein Lehrer, der Wahres und Falsches vortrug, von dessen Lehre man nur das annehmen darf, was, ganz unabhängig von seiner Autorität, aus bloßen Vernunftgrundsätzen erwiesen werden kann. Und diese Meynung muß, bey einer konsequenten Art zu urtheilen, auch dazu beytragen, die Achtung zu schwächen, die man Christo in Hinsicht auf seinen Charakter und seine Handlungsart schuldig ist; auch das Beyspiel Christi *) wird dadurch sehr in Schatten gestellt; Es bleibt dabey nichts übrig, als entweder mehrere Aussprüche Christi von seiner eigenthümlichen Würde und seinem Verdienst ganz unnatürlich zu erklären, oder Jesum in einen Betrüger oder Schwärmer zu verwandeln. (Dieser Satz kann vollkommen erwiesen werden, aber der Erweis gehört nicht hieher.) — Zu den

*) vgl. das Magazin für christliche Dogmatik und Moral I. Stück S. 130—132. 199 f.

Vorstellungsarten christlicher Partheyen von der Person Christi gehören, außer der in unserm kirchlichen Lehrbegriff enthaltenen, die Arianische mit ihren verschiedenen Modifikationen, die Socinianische, Sabellianische ꝛc. Was die Arianische betrifft; so hat sie insofern ein praktisches Moment, insofern man darnach schlechterdings nicht konsequent Christo eine wahre göttliche Verehrung erweisen kann. Dieß gilt auch von der verfeinertsten Arianischen, nämlich der Clarke'schen Hypothese. Man kann Christo, auch nach dieser Hypothese, nicht auf eine konsequente Art wahrhaft göttliche, nicht die höchste Verehrung erweisen; denn er ist nach dieser Voraussetzung nur ein vom höchsten Gott verschiedener und abhängiger Geist; — und nach der eigentlichen Arianischen Meynung wäre er auch in Absicht auf innere Vollkommenheit von Gott verschieden. Clarke sagt, Gott theilte ihm alle mittheilbare göttliche Vollkommenheiten mit. Hingegen muß man auch nach der Arianischen und Clarke'schen Vorstellungsart, Christum als den verehren, durch den Gott die Welt erschaffen hat, und durch den er sie erhält und beherrscht. Auch versteht sichs, daß die Ehrfurcht, die man Christo in Hinsicht auf seine moralische Vollkommenheit schuldig ist, dieselbe ist, wie bey der ersten Vorstellung. Eben so ist man Christo, nach der Arianischen ꝛc. Clarke'schen Meynung, in Hinsicht auf seine Verdienste nicht weniger Dank schuldig, als nach der symbolischen (trinitarischen). Jene unterscheidet sich einzig dadurch von dieser, daß man nach jener Christo nicht die höchste Verehrung erweisen darf, wenn das Praktische über-

einstimmen soll mit der Theorie. In einem ähnlichen Fall befindet sich der Socinianer. Auch nach seiner Theorie, (darin kommt sie in Hinsicht aufs Praktische mit der unsrigen überein,) ist man Christo die dankbarste Liebe, die höchste Ehrfurcht in Rücksicht auf seine moralische Vollkommenheit schuldig, überdieß eine solche Ehrfurcht, die man für keinen andern Geist außer Gott fühlen kann, und ein unbeschränktes Vertrauen, insofern er unser Herr und Richter, Theilnehmer an Gottes Herrschaft ist. Nur eigentliche göttliche Verehrung findet konsequenterweise bey der Socinianischen Meynung von der Person Christi nicht statt, ohnerachtet die Socinianer (größtentheils), namentlich im Rakau'schen Catechismus, für Christum cultum *Divinum* fordern. Denn Christus hat nach ihrem Lehrbegriff keine andere als menschliche Natur, und ist nur darum Herr des Reichs Gottes, weil Gott ihn erhöhte zum Herrn seines Reichs und der Gemeinde. Doch unterscheiden die Socinianer freylich noch zwischen dem Cultus, den man Gott allein, und dem, den man Christo schuldig sey. Fehlerhaft ist vorzüglich, daß sie die Verehrung Christi einen cultum vere *divinum* nennen. Sie erklären sich so darüber: „das wesentliche Merkmal des Begriffs von Gott ist imperium absolutum in omnia. In dieser Beziehung kann man auch Christum Gott nennen, und göttliche Ehre (cultum divinum) ihm erweisen. Aber zwischen seiner und Gottes Herrschaft ist der Unterschied, daß Gott unbeschränkte Herrschaft durch sich selbst (ganz unabhängig) besizt, Christus aber die seinige abhängig von Gott besizt, von Gott erhalten hat."

Aber diese Bestimmung der Begriffe vorausgesezt, müssen doch die Socinianer, wenn sie konsequent urtheilen wollen, zugeben, die Christo nach ihrer Vorstellungsart zu erweisende Verehrung sey geringer als diejenige, die man Gott schuldig sey. Was den Sabellianismus (im gewöhnlichen Sinn) betrifft, so hat er ganz keine Verschiedenheit zur Folge in Rücksicht auf Bestimmung der Pflicht der Verehrung Christi, denn es ist in Hinsicht darauf einerley, ob man drey göttliche Subjekte oder nur Eines (drey göttliche Personen, oder nur Eine) annimmt. Aber auch eine andere mögliche Vorstellungsart von der Person Christi stimmt in Hinsicht auf die Verehrung Christi mit der unsrigen zusammen; eine solche, die zwischen der feineren Arianischen und der Trinitarischen in der Mitte liegt; es ist diese: Christus sey der erste Geist nach Gott, und (als solcher) seinem Daseyn nach von Gott abhängig (obgleich nicht auf dieselbe Art, wie erschaffene Wesen es sind.) Er habe schon vor der Schöpfung der Welt existirt, aber auch schon vor der Schöpfung der Welt sey er in ganz eigenthümlicher Verbindung mit Gott gestanden, in einer solchen Verbindung, wie diejenige ist, in welcher, nach der symbolischen Vorstellung, die Menschheit Christi mit der Gottheit steht; Er sey daher schon vor der Schöpfung Theilnehmer der göttlichen Vollkommenheiten, der Herrlichkeit Gottes des Vaters gewesen; und seine eigenthümliche Vereinigung mit Gott sey eine untrennbare und ewigdaurende Verbindung. Auch bey dieser Vorstellungsart nähme man an, in Christo sey eine wahrhaft göttliche Natur, und müßte daher auch

Christo eine wahrhaft göttliche Verehrung tribuiren; und was die übrigen Punkte betrifft, die sich auf Christi Verehrung beziehen, so würde nichts Wesentliches geändert. —

In welchem Verhältniß steht die Verehrung Christi zur Verehrung Gottes?

Drey Sätze müssen bewiesen werden:

1) Die Verehrung Christi steht keineswegs im Widerspruch mit der Gott schuldigen Verehrung.

2) Die Verehrung Christi ist, bey einer hinlänglichen richtigen Kenntniß der Lehre und Geschichte Jesu und der Ueberzeugung von der Wahrheit derselben, eine untrennbare Folge von der Verehrung Gottes.

3) Unmöglich können wir Jesum verehren, ohne zugleich Gott zu verehren.

1) Die Verehrung Christi steht nicht im Widerspruch mit der Gott schuldigen Verehrung. Der Beweis läßt sich kurz geben: Insofern jene Verehrung eine göttliche, die absolut höchste ist, insofern ist sie nicht Verehrung eines von Gott verschiedenen und getrennten Geistes, sondern Verehrung Gottes selbst. Verehren wir Christum als den Geist, in dem eine wahrhaft göttliche Natur ist, oder als den, mit dem Gott in eigenthümlicher und untrennbarer Verbindung steht; so ist insofern die Verehrung, die wir Christo erweisen, Verehrung Gottes.

Aber wir sollen Jesum auch verehren als den, den Gott erhöht hat zur höchsten Würde, ferner als den, der ein vollkommenes Muster einer Gott gefälligen Gesinnung ist, dessen eigenes freyes Wollen und Wirken

mit dem göttlichen Willen immer vollkommen zusammenstimmt. In dieser Hinsicht ist seine Verehrung nicht eben dieselbe, die wir Gott erweisen, obgleich eine solche, die wir keinem andern von Gott verschiedenen Geiste schuldig sind.

Verehrung Christi steht in keinem Widerspruch mit Gottes Verehrung; vielmehr ist

2) Verehrung Christi bey allen denen, die eine hinlängliche richtige Kenntniß von der Lehre und Geschichte Jesu besitzen, und von der Wahrheit derselben überzeugt sind, so wie bey allen, die Fähigkeit und Gelegenheit haben, zu dieser Kenntniß und Ueberzeugung zu kommen, eine nothwendige Folge der wahren Verehrung Gottes. Diese Bestimmung: „Bey einer hinlänglichen richtigen Kenntniß Jesu rc." ist nicht zu übersehen, und bey allen Gründen dieses Satzes mitzudenken. Es versteht sich von selbst, daß auch der gewissenhafteste Verehrer Gottes, der Christum ohne seine Schuld nicht kennt, bey seiner Verehrung Gottes doch unmöglich Christum verehren kann. Auch Paulus sagt Röm. 10, 14.: Wie können sie Christum anrufen, ohne an ihn zu glauben? Und wie können sie an ihn glauben, wenn sie nichts von ihm gehört haben? Sezt er also nicht voraus, was in der Natur der Sache liegt, daß hinlängliche Kenntniß der Lehre und Geschichte Jesu vorausgesezt werde, bey der Verehrung Christi überhaupt? Diese Bestimmung vorausgesezt, ist Verehrung Christi eine untrennbare Folge ächter Verehrung Gottes. Der Beweis davon ist: Gott ist es, der Jesum für denjenigen erklärt hat, der mit Gott in einer eigenthümlichen Verbindung steht, der Chri-

stum für seinen eingebornen Sohn, für unsern Herrn und Richter, für den Herrn seines ganzen Reichs, auch der erhabensten Engel erklärt hat, der uns das Gebot gegeben hat, daß wir den Sohn ehren sollen wie den Vater. Wir verweigern also, bey der angenommenen Voraussetzung (bey einer hinlänglichen richtigen Kenntniß der Lehre und Geschichte Jesu), Gott die ihm schuldige Verehrung, wenn wir Jesu die Ehre nicht erweisen, die wir ihm als dem einzigen Sohn Gottes schuldig sind; wir verehren Gott nicht so, wie wir ihn nach seinem uns geoffenbarten Willen verehren sollen, wenn wir ihn nicht als den verehren, der mit Jesu in einer (in ihrer Art) einzigen und fortdaurenden Verbindung steht, und durch Jesum fortdaurend so wirkt, wie durch keinen andern Geist.

Gott erklärte Jesum für den Gegenstand seiner höchsten Liebe, seines höchsten Wohlgefallens, — für sein vollkommenes Ebenbild. Wir verehren und lieben also Gott nicht gehörig, wenn wir, bey einer hinlänglichen Kenntniß der durch Christum uns ertheilten göttlichen Offenbarung, Jesum nicht so verehren und lieben, wie der es verdient, der Gott in vorzüglichem Sinn ähnlich, und Gegenstand der höchsten Liebe Gottes ist. Gott hat ferner Jesum für die erhabene Person erklärt, deren Vermittlung wir die höchsten göttlichen Wohlthaten zu danken haben, und durch deren Vermittlung uns alles zu Theil wird, was zu unserem wahren Wohl, was zu unserm geistigen und ewigen Wohl erforderlich ist. Es ist also auch Wille Gottes, daß wir Jesum durch Vertrauen und dankbare Liebe ehren sollen. Befolgen wir diesen Willen nicht, so

verletzen wir die Gott schuldige Verehrung. Und unser Vertrauen auf Gott ist nicht ein ihm wohlgefälliges Vertrauen, wenn wir eine hinlängliche Kenntniß des Christenthums, oder die Fähigkeit und Gelegenheit dazu vorausgesezt, das Gute, das er uns um Christi willen und durch Christum erweisen will, ohne dessen Vermittlung erwarten, wenn wir Jesum, der nach Gottes Willen Vermittler unserer Seligkeit ist, und von Gott für den Mittler zwischen ihm und den Menschen erklärt worden ist, nicht als einen solchen anerkennen und verehren. Dazu kommt: Zur Verehrung Gottes wird auch erfordert, daß wir die vollständige Erreichung seiner heiligen und wohlthätigen Absichten an uns möglichst zu befördern suchen. Aber diese wird dadurch am würksamsten befördert, daß wir Jesum Christum als den anerkennen und verehren, der (1 Cor. 1, 30.) uns von Gott gemacht ist zum Urheber der Weisheit, der Begnadigung, der Heiligung und der Erlösung. Zur Erreichung jener Absichten Gottes wird bey uns Christen auch das erfordert, daß wir durch ehrfurchts- und vertrauensvolle Liebe gegen Jesum uns bilden lassen für jenes vollkommene Reich, wozu uns Gott berufen hat, das lezte Ziel unserer Bestrebungen seyn soll. Ebenso gewiß ist es

3), daß wir Christum nicht verehren können, ohne Gott zu verehren. Nur einige Bemerkungen zum Beweis.

a) Schon darum kann Verehrung Christi nicht statt finden ohne Verehrung Gottes, weil die eigene Verehrung, die wir Christo schuldig sind, eine solche

Ueberzeugung voraussezt, die sich gründet auf Glauben an eine Offenbarung Gottes. Aber bey diesem Glauben liegt jederzeit Ehrfurcht gegen Gott zu Grund; dieser Glaube selbst ist Aeußerung eines gewißen Grades von Ehrfurcht gegen Gott. (Der erstere Saz bedarf keines Beweises, es erklärt sich selbst aus dem vorigen.)

b) Die Verehrung Christi ist an sich untrennbar verbunden mit Gottes Verehrung. Verehren wir in Christo die unendliche Hoheit der göttlichen Natur, ist er darum Gegenstand unserer tiefsten Ehrfurcht, weil Gott mit der Menschheit Jesu in einer eigenthümlichen Verbindung stund und ewig steht; so ist unsere Ehrfurcht gegen Jesum, Ehrfurcht gegen Gott, der mit ihm in der innigsten Verbindung stund und steht. Sezen wir ein unbeschränktes Vertrauen auf die Macht, Weisheit, Allwissenheit Christi; so vertrauen wir auf Gottes Macht, Weisheit, Allwissenheit, die in Christo und durch Christum sich aufs vollkommenste äussert. Verehren und lieben wir Jesum als das vollkommenste Ebenbild Gottes; so müßen wir zugleich den verehren und lieben, dessen Ebenbild er ist, (Gott). Verehren wir Jesum als den, welchen Gott über alles erhöht hat, zum Theilnehmer seiner Herrschaft über sein ganzes Reich erhöht hat; so müssen wir auch den verehren, der ihn erhöht hat, wenn unsere Verehrung mit sich zusammenstimmen soll. Und der Gedanke an Jesu Erhöhung ist Aufforderung zur Verehrung Gottes, weil Gott nicht blos seine Macht, sondern auch seine Heiligkeit, seine vergeltende Güte gegen Jesum, und seine Güte gegen die Menschen da-

durch offenbarte. (Er ist dadurch verherrlicht worden, seine Vollkommenheiten sind dadurch ins Licht gesezt worden.) Die Erhöhung Jesu fordert zur Verehrung Gottes auf. (Phil. 2, 11.) Verehren wir den Menschen Jesum als das vollkommenste Muster einer Gott wohlgefälligen Gesinnung, als das vollkommenste Muster des Gehorsams gegen Gott; so müssen wir uns auch für verpflichtet erkennen, ihm darin nachzufolgen, so kann unsere Ehrfurcht gegen Jesum nicht aufrichtig seyn, wenn nicht auch wir die Verpflichtung anerkennen, den heiligen Willen Gottes zu befolgen, Gott durch Gehorsam zu ehren. Ist unser Herz mit ehrfurchtsvoller Dankbarkeit gegen Jesum, nach seiner Menschheit betrachtet — oder: als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, — erfüllt; so müssen wir uns auch verpflichtet und gedrungen fühlen zur innigsten Dankbarkeit gegen Gott. Denn Jesus war und ist Vollzieher der Rathschlüsse Gottes, in Beziehung auf die höchsten Zwecke unseres Geschlechts. Die Wohlthaten, die wir Jesu verdanken, (die uns zur Dankbarkeit gegen Jesum verpflichten,) sind (in einer gewissen Beziehung) Gottes Wohlthaten, verpflichten uns also auch zur Dankbarkeit gegen Gott. Jesus hat aus freyer Liebe den Entschluß gefaßt, für seine Brüder zu sterben; aber dadurch hat er zugleich einen Plan Gottes ausgeführt. Es war der besondere Wille seines Vaters, den er dadurch befolgte, ein besonderer Auftrag von seinem Vater, den er dadurch ausführte. Wie also Jesu Hingebung in den Tod von der einen Seite, als freye Handlung Jesu betrachtet, uns zur innigsten Dankbarkeit gegen ihn auffordert;

so verpflichtet sie auf der andern auch zur Dankbarkeit gegen Gott. Eben dieß gilt auch in Beziehung auf andere Wohlthaten, die Jesus seinen Brüdern erwies, und die er ihnen in seinem neuen Zustand fortdaurend erweist. Alles, was er wirkt, ist einestheils Wirkung seines eigenen freyen Willens, anderntheils eine solche Wirkung, die vollkommen zusammenstimmt mit Gottes Willen.

B. Wirkungen dieser Gesinnung.

Was über die Wirkungen einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott bemerkt worden ist, läßt sich leicht anwenden auf die Wirkungen einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Christum. Nur einige besondere Bemerkungen müssen in Beziehung auf diese noch hinzugesezt werden. — Eine pflichtmäßige Gesinnung gegen Christum hat, wie die gegen Gott, einen fortdaurenden Einfluß auf die Erfüllung unserer Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen; sie äußert sich aber auch durch eigenthümliche Handlungen, die sich auch in Ansehung ihrer materiellen Beschaffenheit auf Jesum beziehen.

I) Sie hat einen fortdaurenden Einfluß auf die Erfüllung unserer Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen. Dieß folgt von selbst aus dem, was in Beziehung auf Ehrfurcht und Liebe gegen Christum schon bemerkt worden ist.

Bey ächter Ehrfurcht gegen Jesum muß seine Lehre, müssen alle seine Gebote, muß sein Beyspiel höchstachtungswürdig für uns seyn; und Liebe gegen ihn ist Quelle der Willigkeit, seine Gebote zu erfüllen, und

ihm nachzufolgen. Alle Pflichten gegen uns und andere aber sind enthalten in seinen Geboten; und er selbst war zugleich vollkommenes Muster der genauen Erfüllung dieser Pflichten. Also muß Verehrung Christi nothwendig eine stets wirksame Triebfeder der Erfüllung aller dieser Pflichten seyn. Dieß ist in mehreren N. Test. Aussprüchen enthalten, z. B. 2 Cor. 5, 9. 15. (dieß bezieht sich nicht blos auf Handlungen der direkten Verehrung Christi, sondern auch auf solche, die sich auf andere Gegenstände beziehen, die seinen Geboten, seinem Beyspiel angemessen sind, durch die wir seine Zwecke befördern.) Ebenso Röm. 14, 7. f. Ebendeßwegen heißt es in mehreren Stellen, Christen sollen diese oder jene Pflicht in Rücksicht auf Christum befolgen, auch Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Christum soll Antrieb zur Erfüllung dieser oder jener Pflicht für sie seyn. Z. B. Eph. 6, 6. Verehrung Christi verbreitet sich in ihrer Wirkung über unsere Handlungsart überhaupt. Aber sie äußert sich allerdings

II) auch auf eine eigenthümliche Art, durch gewiße theils negative theils positive Handlungen, die in direkter Beziehung, auch ihrem Inhalt (oder: ihrer materiellen Beschaffenheit) nach, auf Christum stehen.

A) Wir sollen alles das unterlassen, was einen Mangel an persönlicher Verehrung Christi verräth, z. B. unehrerbietige Urtheile nicht blos über ihn, sondern auch über seine Lehre, leichtsinnige Reden darüber, rc. — Wir sollen alle die Handlungen unterlassen, die leicht bey andern beytragen können, Achtung gegen die Person und Lehre Jesu zu schwächen oder zu vernichten.

B) Zu den positiven Handlungen der direkten (oder unmittelbaren) Verehrung Christi gehören

1) solche, die jeder Christ blos für sich allein verrichten kann und soll, Beschäftigung unsers Geistes mit Christo. Dazu gehört Nachdenken über seine Lehre und Geschichte, ein solches, das dazu geeignet ist, Gefühle von Achtung, Liebe, Dankbarkeit gegen ihn zu wecken, zu unterhalten, zu verstärken. Dazu gehören an Christum gerichtete, und solche an Gott gerichtete Gebete, die eine Beziehung auf Christum haben, die hervorgehen aus Vertrauen auf Christum, aus dankbarer Erinnerung an die besondern Wohlthaten Gottes, die wir der Vermittlung Christi zu danken haben. Wie das eine und andere Wirkung der Verehrung Christi sey, ist aus den vorgetragenen Bemerkungen über die Verehrung Gottes klar. Beydes, (nämlich Beschäftigung unsers Geistes und unsers Herzens mit Christo,) ist theils Folge der innern Verehrung Christi, (Aeußerung derselben), theils Mittel, diese Verehrung zu befördern. Ausser diesem giebt es

2) äußere religiöse Handlungen, die eine nähere Beziehung auf Christum haben ihrer Beschaffenheit nach. Zu diesen gehören diejenigen Handlungen, durch welche wir Erkenntniß und Verehrung Christi auch bey andern befördern können. Dazu gehören Religionsbekenntnisse, die sich auf Christum beziehen. Matth. 10, 32. f. Wir sollen Christum in keinem Fall verläugnen. Wir sollen aber auch bey schicklichen Gelegenheiten unsere Ueberzeugung von seiner unvergleichbaren Würde und von dem hohen Werthe seiner Lehre äußern (aussprechen), unter den im vorhergehenden Abschnitt in

Beziehung auf Religionsbekenntnisse angegebenen Einschränkungen. Wir können und sollen ferner

3) durch Theilnehmung am christlichen Gottesdienst, besonders am gemeinschaftlichen öffentlichen, Verehrung Christi äußern. Denn dieser ist ebensowohl bestimmt, Erkenntniß und Verehrung Christi, als Gottes überhaupt, zu befördern, (weil es ein christlicher Gottesdienst ist), unsere Ehrfurcht gegen Christum, wie gegen Gott, öffentlich zu äußern. Unter allen den Handlungen aber, die Bestandtheile des christlichen öffentlichen Gottesdiensts sind, hat die Feyer des Abendmahls eine besondere nähere Beziehung auf Christum; sie steht in besonderem Zusammenhang mit der Verehrung Christi in doppelter Rücksicht.

a) Es soll gefeyert werden bestimmt zum Andenken an Christum, und vorzüglich an seinen Tod. Wir sollen durch die Theilnahme daran uns erklären für Bekenner Christi, für solche, die ihn für den höchsten göttlichen Gesandten für den Sohn Gotttes, für ihren Erlöser, Seligmacher und Herrn erkennen; wir sollen unsere Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Jesum öffentlich dadurch äußern. Dazu wären wir wohl selbst dann verpflichtet, wenn die fortdaurende Feyer des Abendmahls zum Andenken an Jesum und seinen Tod auch nur auf eine kirchliche Verordnung sich gründete. Wenn irgend ein Fest zum Andenken an irgend einen edlen, wahrhaft großen Mann, an einen Wohlthäter seines Volks gefeyert wird, wie gerne nehmen alle Theil, die einen Sinn für das wahrhaft Große und Edle haben. Und welcher edle und große

Mensch, welcher menschliche Wohlthäter kommt in Vergleichung mit Jesu! Wie gerne sollten wir also am Abendmahl Theil nehmen, wenn wir ihn als den erkennen und verehren, der er wirklich ist. Aber Jesus hat selbst auch die Feyer des Abendmahls ausdrücklich angeordnet: Es ist sein Wille, daß seine Bekenner durch Feyer des Abendmahls bis zum Ende der Welt hin (1 Cor. 11, 26.) das Andenken an ihn feyerlich erneuren, und zugleich dadurch ihre Gemeinschaft miteinander und mit ihm erklären und befestigen sollen.

Aber auch in anderer Hinsicht hängt

b) das heilige Abendmahl mit der Verehrung Christi zusammen, insofern wir nämlich dadurch zur Beförderung seiner Zwecke, zur Erhaltung und Beförderung der Erkenntniß und Verehrung Jesu und zur Förderung dessen, was damit zusammenhängt, beytragen können. Freylich ist dabey vorauszusetzen, daß man das heilige Abendmahl mit der gehörigen Gemüthsstimmung feyere. Jemehr wir diese Pflicht erfüllen, desto mehr werden wir durch Theilnahme an dem heiligen Abendmahl zur Beförderung wichtiger Zwecke Christi zunächst in Absicht auf uns selbst beytragen. Denn würdige Feyer des Abendmahls ist ein sehr wirksames Beförderungsmittel jeder guten Gesinnung, einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Christum, gegen Gott, gegen uns selbst und auch gegen Mitchristen. Durch diese Feyer können wir aber auch beytragen, daß überhaupt in der Welt das Andenken an den so sehr wichtigen Tod Jesu, und die damit zusammenhängenden Wahrheiten erhalten werde. Ohne Zweifel war auch dieß ein Zweck der Anordnung des Abend-

mahls. Jesus wollte überhaupt durch die von ihm angeordneten heiligen Gebräuche seiner Gemeinde ein zweytes Erhaltungsmittel der Erkenntniß der wichtigsten Wahrheiten geben.

Gesezt, daß die schriftlichen Urkunden des Christenthums einmal auf längere oder kürzere Zeit den Christen entzogen würden, so würde doch durch zweckmäßigen Gebrauch des heiligen Abendmahls, und durch die christliche Taufe, das Andenken an sehr wichtige Wahrheiten des Christenthums erhalten werden. Wir können endlich durch die Feyer des Abendmahls allerdings auch dazu bey einzelnen Mitchristen, bey denjenigen, mit denen wir in näherer Verbindung stehen, beytragen, die Zwecke Christi zu befördern.

III. Pflichten gegen andere Menschen.

Das Wesentliche läßt sich kurz in folgendem Satz zusammenfassen: Die christliche Menschenliebe ist eine mit einem lebendigen Glauben an Gott und Christum enge verbundene Gesinnung des Wohlwollens gegen alle Menschen und der Werthschätzung derselben. Sie liegt bey allen übrigen Pflichten gegen unsere Mitmenschen zu Grund, bey denen sowohl, die wir allen überhaupt, als Menschen, schuldig sind, als bey denen, die durch die besonderen Verhältnisse gegen andere bestimmt werden, bey absoluten und hypothetischen Pflichten gegen andere. Es kommt nun zur Sprache

1) die Beschaffenheit der christlichen Menschenliebe überhaupt.

2) Es wird gezeigt, welche besondere, theils absolute, theils hypothetische Pflichten gegen andere beobachtet werden sollen.

I) In Bezug auf die christliche Menschenliebe überhaupt wird

a) gezeigt, worin sie ihrer Beschaffenheit nach bestehe;

b) daß sie eine pflichtmäßige Gesinnung sey.

A. Was die Beschaffenheit der christlichen Menschenliebe betrifft, so ist sie

1) eine Gesinnung des Wohlwollens und der Werthschätzung unserer Mitmenschen;

2) ihrer Ausdehnung nach allgemein; sie verbreitet sich über Menschen überhaupt, beschränkt sich nicht auf einzelne Menschen oder Klassen von Menschen, und schließt andere aus. Ferner gehört zu ihrer Beschaffenheit die Bestimmung ihres Formalen. Dieß liegt in dem Merkmal: Sie ist eine Gesinnung, durch welche sich ein lebendiger Glaube an Gott und Christum äußert.

1. Zur Menschenliebe also wird erfordert

1) Wohlwollen gegen andere, und zwar ein herzliches, das heißt, eine solche Gesinnung, bey der man andern alles wahre Gute von Herzen gönnt und wünscht, und die zugleich eine aufrichtige uneigennützige Bereitwilligkeit in sich faßt, zum Wohl anderer thätig beyzutragen, wenn und soweit man es thun kann.

Das Wohlwollen schließt in sich

a) eine Gesinnung, bey der man andern alles wahre Gute herzlich wünscht, so herzlich, daß man diesen Wunsch selbst gegen Gott aufrichtig äußern, für sie beten kann.

Diese Bestimmung liegt schon in dem allgemeinen Ausspruch Matth. 22, 39. Denn darin liegt doch ge-

wiß auch das: Du sollst dem andern eben so herzlich alles wahre Gute gönnen und wünschen als dir selbst. Aber es giebt auch andere (bestimmtere) Aussprüche, aus denen dieses Merkmal der Menschenliebe abgeleitet werden kann, Matth. 5, 44. vgl. Luk. 6, 28. In dieser Stelle spricht Jesus ohne Zweifel nicht von einer besonderen Art von Liebe, die man nur gewissen Menschen (wahren Christen, gutgesinnten Menschen, oder Freunden, Wohlthätern ꝛc.) schuldig ist. Denn er spricht von der Liebe auch gegen Beleidiger, Feinde, Verfolger. Zu den Merkmalen dieser Liebe aber rechnet er ausdrücklich ἐυλογειτε und προσευχεσθε. Es ist für unsern Zweck gleichgültig, ob man annimmt, daß bey Matth. v. 44. die Worte: ἐυλογειτε — μισουσιν ὑμας ächt seyen oder nicht. Wenigstens ist das ἐυλογειτε bey Luc. 6, 28. ächt.

In jedem Fall muß angenommen werden: Zur Liebe gegen unsere Mitmenschen überhaupt gehört auch, daß wir sie segnen, ihnen Gutes wünschen, auch wenn sie uns Uebels wünschen, und jenes Wünschen muß so aufrichtig seyn, daß wir auch für sie beten. Dieß können wir nicht auf eine dem Sinne Jesu gemäße Art thun, wenn nicht unser Herz ganz mit dem Inhalt unsers Gebets einstimmt; wir können es also nicht thun, ohne andern aufrichtig zu wünschen, was wir ihnen von Gott erbitten wollen. Nicht stärker kann man es ausdrücken, als Jesus es hier that, daß man auch seinen Feinden alles Gute herzlich wünschen solle.

In eben diesem Geist fordert der Apostel Paulus 1 Tim. 2, 1. f., daß Christen für alle Menschen, auch für Heiden, beten sollen; und Röm. 12, 14., daß sie auch

ihre Verfolger segnen sollen. vgl. 1 Petr. 3, 9. Dazu kommt, daß in mehreren anderen Stellen Neid oder Mißgunst ausdrücklich und unzweydeutig für etwas, das eines Christen, ja eines Menschen unwürdig sey, erklärt wird, — für etwas, das uns Gott mißfällig mache, z. B. Marc. 7, 22. (Neid gehört zu dem, was den Menschen moralisch verunreinigt und strafwürdig macht). Zu den Sünden, wodurch sich auch Heiden vor Gott verschulden, rechnet Paulus Röm. 1, 29. auch den Neid; und Gal. 5, 21. wird er als eine Wirkung der Verdorbenheit beschrieben. vgl. auch Tit. 3, 3. Zur Menschenliebe gehört wesentlich, daß man andern alles wahre Gute von Herzen gönne und wünsche. Dieß bestätigt auch das Beyspiel Jesu, vgl. z. B. Luc. 19, 42. 23, 34. In der ersten Stelle drückt Jesus seine innigste Theilnahme an Jerusalems traurigem Schicksal aus, in dem Zeitpunkt, da er seinem Tod in Jerusalem entgegengieng; und die lezte Stelle enthält ein Gebet für seine Mörder, welches er in einer der lezten Stunden seines Lebens am Kreuz aussprach. (Es war das erste Wort, das er am Kreuz sprach). Der thätigste Beweis seines herzlichen Wunsches, daß alle seine Mitbrüder selig werden möchten, war sein Tod, den er für alle erduldete.

Zur Menschenliebe gehört Wohlwollen, und dieses begreift

b) eine herzliche, uneigennützige Bereitwilligkeit in sich, zum Wohl anderer, und ebendarum auch zur Beförderung ihrer Vollkommenheit, besonders der moralischen, thätig nach Kräften mitzuwirken. (Auch

dieß liegt schon in dem allgemeinen Ausspruch: Du sollst deinen Nächsten, wie dich selbst lieben. (Matth. 22, 39.) Wie du zu deinem eigenen Wohl thätig beyträgst, so sollst du auch zum Wohl der Mitmenschen beytragen. Ihr Wohl soll in deinen Augen so theuer seyn, als dein eigenes. Du sollst auch zum einen, wie zum andern mitwirken. Dieß liegt auch in Matth. 7, 12. Was ihr vernünftiger Weise, nach Recht und Billigkeit, von andern erwarten könntet, sollt auch ihr bey gleichen Umständen gegen sie beobachten; jeder von uns soll sich stets an die Stelle des andern setzen, und fragen, was er vernünftiger Weise erwarten könnte, wenn er an der Stelle des andern wäre, und das soll er beobachten. Auch darin liegt das: Wir sollen auch zum Wohl anderer, ebendeßwegen zur Beförderung ihrer Vollkommenheit, thätig beyzutragen suchen. Dieß bestätigen mehrere andere Stellen, z. B. Matth. 5, 44. vgl. Luc. 6, 27. 33—35. Jesus giebt in dieser Stelle auch das als ein Merkmal der Liebe selbst gegen Feinde an, daß man ihnen auch wohlthue. — vgl. auch 1 Cor. 8, 1. (Phil. 2, 12. vgl. 4.) vgl. Matth. 9, 13. 1 Cor. 13, 4. 5. Man hat keinen Grund anzunehmen, daß Paulus 1 Cor. 13. blos von der besondern Liebe gegen Mitchristen spreche, die sonst φιλαδελφια heißt. Denn v. 13. rechnet er die Liebe zu den wesentlichen Eigenschaften eines Christen, die bleiben sollen, und dieß ist Liebe gegen Mitmenschen und Mitchristen zugleich. vgl. Gal. 5, 6. vgl. 14. und mehrere andere Stellen, die bey einer andern Gelegenheit angeführt werden sollen. Dieß bestätigt auch Jesu Beyspiel. Sein ganzes öffentliches Leben war Erweisung eines thätigen Wohlwol-

lens gegen seine Brüder. Petrus faßt die ganze Geschichte seines Lebens, Apg. 10, 38. kurz so zusammen: Er gieng umher und that wohl (durch seine Wunder und seine Lehre). Und sein leztes Leiden und Tod war der höchste Beweis des thätigsten und umfassendsten Wohlwollens gegen seine Brüder.

Die Bereitwilligkeit, zum Wohl anderer mitzuwürken, soll theils eine herzliche aufrichtige, theils eine uneigennützige seyn.

α) Aufrichtig soll sie seyn. Denn sonst verdient sie den Namen der Liebe (des Wohlwollens,) gar nicht. Eine aufrichtige Bereitwilligkeit versteht Jesus gewiß, wenn er sagt: Matth. 22, 39. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Und Paulus sagt Röm. 12, 9. die Liebe soll aufrichtig seyn; und diese αγαπη ist ohne Zweifel die allgemeine Menschenliebe, sie wird von der φιλαδελφια v. 10. unterschieden. Das christliche Wohlwollen muß

β) ferner eine uneigennützige Bereitwilligkeit seyn. Jede Art von eigennützigem Wohlwollen verdient schon nach dem Ausspruch der Vernunft den Namen der Liebe gegen andere gar nicht; sie ist nichts als modificirte Selbstliebe, ein solcher Schein von Liebe, bey dem man andern nur Wohlthaten erweist, um einen selbstsüchtigen Zweck zu befördern. Jesus und die Apostel erklären sich nachdrücklich gegen eine solche Wohlthätigkeit, gegen eine Wohlthätigkeit, durch welche man nur seinen Eigennuz, seine Ehrsucht ꝛc. zu befriedigen sucht: z. B. Luc. 6, 33. f. sagt Jesus, wenn man nur denen wohlthue, die uns wohlthun, so habe man keine Belohnung von Gott zu erwarten. Diese

Art von Wohlthätigkeit habe nach Gottes Urtheil keinen wahren Werth. So auch Luc. 14, 12. 13. 14. Hierin liegt zunächst die Belehrung, wenn man gegen andere gefällig sey, blos um von ihnen Vergeltung zu erhalten, so habe man von Gott keine Belohnung zu erwarten, d. h. diese Art von Dienstfertigkeit habe keinen Werth in Gottes Augen. Matth. 6, 1. f. erklärt Jesus namentlich die Wohlthätigkeit für werthlos, bey der man sich nur den Ruhm eines Menschenfreundes erwerben wolle. In eben diesem Sinn spricht auch Paulus 1 Cor. 13, 3. den Satz aus: Wenn ich auch all mein Vermögen unter die Armen vertheilte, selbst einen gewaltsamen Tod zum Besten anderer, ohne Liebe, übernähme, so hätte diese, wenn gleich sehr glänzende, Handlung keinen wahren Werth. Man könnte also sein Vermögen hingeben, für sein Vaterland sich aufopfern, und doch so handeln, daß es vor Gott keinen Werth hätte. Dieß wäre der Fall, wenn blos Begierde nach Ehre, Nachruhm ꝛc. Triebfeder des Handelns wäre.

Mit dem ersten und zweyten Merkmal des Wohlwollens hängt

γ) eine aufrichtige Theilnahme an dem, was das Wohl unserer Mitmenschen betrifft, besonders an ihrem Unglück, an ihrem Leiden, zusammen. Man kann keinem alles wahre Gute herzlich wünschen, mit freudiger Willigkeit zur Beförderung seines Wohls wirken, wenn man nicht aufrichtig Theil nimmt an dem, was sich auf sein Wohl bezieht. Dieß läßt sich auch durch einzelne Aussprüche Jesu und der Apostel und durch Jesu Beyspiel bestätigen. Jesus fordert

Barmherzigkeit Matth. 5, 7. von den künftigen Bürgern seines Reichs.

Paulus rechnet Röm. 1, 31. die Unbarmherzigen auch unter den Heiden zu denen, die sich strafwürdig machen vor Gott. Er betrachtet es 1 Cor. 13, 6. als Merkmal der ächten Liebe, daß man sich auch freue über das Gute bey andern; und Röm. 12, 15. sagt er, Christen sollen an den traurigen Umständen anderer herzlich Theil nehmen. Und welche herzliche Theilnahme am Wohl seiner Brüder äußerte Jesus so oft! In mehreren Stellen wird dieß ausdrücklich bemerkt, Matth. 9, 36. 14, 14. 15, 32. Luc. 7, 13. 19, 41. ꝛc. vorzüglich bemerkenswerth ist die zulezt angeführte Stelle. Mit innigstem Mitleid dachte Jesus an das traurige Schicksal der Juden im Augenblick, wo er wußte, daß sie ihn in wenigen Tagen kreuzigen werden.

Zur Menschenliebe gehört

2) Werthschätzung unserer Mitmenschen. Diese ist

a) Werthschätzung der Menschheit, (der menschlichen Natur) in der Person anderer;

b) sie bezieht sich auf die besondern Vorzüge einzelner unserer Mitmenschen.

a) Sie ist Werthschätzung der Menschheit in der Person Anderer; wir sollen jeden deßwegen werthschätzen, wie er auch in moralischer Hinsicht beschaffen ist, weil er alle die Vorzüge besizt, die wesentlich zur Menschheit gehören; die großen Anlagen, durch die sich der Mensch vor den Thieren unterscheidet, weil er Vernunft, Freyheit, und eine so erhabene Bestimmung hat, weil er fähig und bestimmt ist,

Gott ähnlich zu werden, zur erhabensten Würde und Seligkeit zu gelangen. Damit hängt der Gedanke zusammen, daß Gott zum Besten der Menschen überhaupt eine ausserordentliche Veranstaltung durch Christum gemacht habe, daß der Sohn Gottes unser aller Bruder sey, und daß der Hauptzweck seiner Erscheinung auf Erden, seiner Leiden und seines Todes, seiner himmlischen Wirksamkeit das Heil der Menschen sey. Wie sehr also auch ein Mensch herabgesunken seyn mag von der ursprünglichen Würde der Menschheit, so bleibt immer noch ein wichtiger Grund übrig, ihn werthzuschätzen, ihn als Menschen nicht zu verachten. Noch immer besitzt er die Anlagen, durch welche die Menschheit ausgezeichnet ist; er gehört noch zu denen, die nach Gottes Absicht geheiligt und beseligt werden sollen, zu deren Heil Christus der Sohn Gottes in die Welt kam und starb. Aber es giebt auch

b) eine Werthschätzung, die sich auf den besondern Werth einzelner Menschen bezieht. Achtung im engeren Sinn ist man nur denen schuldig, von denen man Ursache hat zu glauben, sie seyen wenigstens dem Anfang nach moralisch gebessert. Aber Werthschätzung ist man auch andern Vorzügen schuldig.

Bedauern muß man es freylich, wenn unmoralische Menschen ihre intellektuelle Vorzüge verkehrt anwenden. Aber gleichwohl sind diese Vorzüge Gegenstand der Werthschätzung, (sie haben noch einen Werth,) und verdienen vorzüglich darum werthgeschätzt zu werden, weil man nie die Hoffnung aufgeben darf, auch diese Menschen werden zu einer bessern Gesinnung kommen, und weil man, auf den Fall, daß diese Hoffnung

noch erfüllt werde, sich im Voraus zu freuen Ursache hat, daß sie in der Folge noch von ihren intellektuellen Vorzügen (Talenten) einen, für sie selbst und für andere, in Hinsicht auf das gegenwärtige und künftige Leben wohlthätigen, Gebrauch machen werden.

Daß Werthschätzung anderer zur christlichen Liebe gehöre, folgt

1) daraus, weil sie in enger Verbindung steht mit dem Wohlwollen. Dieses kann ohne jenes nicht in seinem ganzen Umfang vorhanden seyn. Ohne Menschenschätzung kann man nicht bereitwillig seyn, zur Vollkommenheit anderer möglichst mitzuwirken.

2) Daß Werthschätzung anderer zur christlichen Menschenliebe gehöre, kann auch aus Aussprüchen Jesu und der Apostel unmittelbar geschlossen werden. Auch Werthschätzung unserer Mitmenschen fordert wohl Jesus, wenn er sagt (Matth. 22, 39.): Liebe den Nächsten, wie dich selbst. Dieß bestätigen auch andere Stellen, die von der Menschenliebe oder ihrem Gegentheil handeln, z. B. Jakobus macht 2, 8. ff. (vgl. v. 6. 2. f.) einigen den Vorwurf, daß sie das Gebot Christi nicht beobachten: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Sie beobachteten es darum nicht, weil sie arme geringe Mitchristen nicht so schäzten, wie sie sie schätzen sollten. Und wenn Paulus 1 Cor. 13, 7. sagt *η αγαπη παντα πιςευει* etc. so sezt er dabey voraus, daß auch eine gewiße Werthschätzung anderer zur Liebe gegen andere erfordert werde. Die Liebe, sagt er, glaubt alles, d. h. in diesem Zusammenhang: Sie glaubt gerne alles Gute von andern, so lange es vernünftiger Weise noch möglich ist. Der

Sinn kann nicht seyn, die Liebe glaube in jedem Fall alles Gute von andern.

Paulus hat in dem ersten Brief an die Corinther selbst einen thätigen Beweis gegeben, daß man in gewißen Fällen auch Nachtheiliges von andern glauben dürfe und müsse vgl. c. 1, 11. Diese Nachricht war ja ein Hauptanlaß zur Verfassung des ganzen Briefs; und auch 1 Cor. 11, 18. bemerkt er ausdrücklich, er habe einiges unangenehme von den Corinthern gehört, welches er zum Theil auch glaube. Der oben angegebene Sinn der Worte: παντα πιςευει, stimmt auch mit dem folgenden ein: Sie hofft alles Gute, wenn sie Gutes nicht mehr glauben kann. Wenn man annehmen muß, irgend einer sey ein ungebesserter oder gar notorisch schlechter Mensch, (oder habe eine schlechte Handlung begangen,) so soll man doch für die Zukunft die Hoffnung nicht aufgeben, und wenn diese nicht sobald erfüllt würde, so wartet die Liebe geduldig (ὑπομενει). Wie könnte aber dieß alles zum Charakter der Menschenliebe gehören, wenn nicht auch Werthschätzung anderer dazu gehörte? Diese setzen jener Glaube und jene Hoffnung voraus. Auch in 1 Cor. 13, 4. (ὀ φυσιȣται) liegt eine Anzeige davon. Denn Paulus führt auch das als Merkmal der Liebe an, sie blähet sich nicht auf. vgl. auch Röm. 1, 30. Marc. 7, 22. 2c. Dazu kommt, daß die christliche Lehre an mehrere Gründe erinnert, die zu Werthschätzung der Menschen, auch zu einer allgemeinen, auffordern. Die Menschenliebe, die das Christenthum fordert, soll

2. eine allgemeine seyn. Es muß

1) erwiesen werden, daß sie allgemein seyn soll,

2) bestimmt werden in wiefern sie es seyn kann und soll.

1) Daß die christliche Menschenliebe nach der Forderung des Christenthums allgemein seyn solle, läßt sich

a) schon daraus schließen, daß überhaupt die christliche Lehre fordert, wir sollen uns bilden nach Gottes und Jesu Muster, namentlich in Absicht auf Liebe. Gottes und Jesu Liebe umfaßt alle Menschen überhaupt. Gott ist wohlthätig gegen alle, auch gegen Böse und Undankbare vgl. Matth. 5, 45. Luc. 6, 35. Zum Besten aller traf Gott eine ausserordentliche Veranstaltung durch Christum. Ebenso wird Jesus als Muster einer allgemeinen Liebe vorgestellt. Selbst die Verwaltung seines Lehramts auf Erden, wenn sie gleich während seines Lebens auf das jüdische Volk beschränkt war, hatte einen auf die Menschheit überhaupt sich beziehenden Zweck; und die Hauptabsicht seines Todes war eine allgemeine. Wenn wir also Jesu und Gottes Muster uns nachbilden sollen, so muß unsere Liebe auch eine allgemeine seyn. Dieser Satz läßt sich ferner

b) bestätigen durch mehrere einzelne Aussprüche Jesu und der Apostel. Durch Aussprüche Jesu: — Wenn Jesus Matth. 7, 12. sagt: *Παντα, οσα ἀν ϑελητε, ἱνα ποιωσιν ὑμιν ὁι ἀνϑρωποι — ἀυτοις;* so fordert er wohl in diesem Ausspruch eine solche Liebe, solche Erweisungen derselben, die sich auf Menschen überhaupt ausdehnen. (*ὁι ανϑρωποι* etc. sagt er.) Und der Grundsatz, der bey dieser Regel vorausgesezt wird, führt auf allgemeine Menschenliebe. Vorzüg-

lich verdienen aber bemerkt zu werden in Rücksicht auf diesen Satz: Matth. 5, 44. f. vgl. Luc. 6, 27. 28. 35. und die Parabel Luc. 10, 30. ff. In der ersten Stelle Matth. 5, 44. (Luc. 6, 27. f. 35.) fordert Jesus unstreitig eine solche Liebe, die sich auch über unsere Feinde verbreitet. Gesezt auch, Matth. 5, 44. seyen die Worte: ἐυλογειτε — μισουσιν ὑμας unächt, so sind doch die Worte unwidersprechlich ächt: ἀγαπατε τους ἐχθρους ὑμων, und alles Uebrige findet sich bey Lukas. Wenn wir aber selbst unsere Feinde lieben sollen, wer sollte denn von unserer Liebe ausgeschlossen werden dörfen? Etwa fremde Religionsverwandte, unmoralische Menschen? Aber Jesus sezt in dieser Stelle einen Aufmunterungsgrund zur Liebe gegen Feinde hinzu, der zur Liebe gegen Menschen überhaupt, auch gegen Andersdenkende, auch gegen Lasterhafte, verpflichtet. Denn er sagt v. 45.: Damit ihr Kinder eures himmlischen Vaters seyd rc. Und wie stark hat sich Jesus für allgemeine Menschenliebe Luc. 10, 30. ff. erklärt! Ein jüdischer Gelehrter fragte ihn, wer der Nächste sey, den man lieben solle. Nach der gewöhnlichen pharisäischen Meynung war es nicht entschieden, daß man seine Mitmenschen überhaupt lieben solle; sondern man war nur verpflichtet, seine Religionsgenossen, seine Mitbürger rc. zu lieben, keineswegs auch fremde Religionsverwandte, Samariter und Heiden. Jesus beantwortet die Frage des Gesetzgelehrten durch die Parabel vom Samariter. Es liegt darin ohne Zweifel der Hauptgedanke: Wir sollen jedem, der unserer Hülfe bedarf, ohne Unterschied der Nation, Religion und seiner Gesinnung (gegen uns), auch mit ei-

gener Gefahr und Aufopferung dienen, wenn und soweit es für uns möglich ist. — Wir sollen jedem dienen, der unserer Hülfe bedarf. Um diese Belehrung zu geben, stellt Jesus einen Samariter als ein Beyspiel der Liebe des Nächsten vor, der eines unglücklichen Juden sich auf die wohlthätigste Art annahm. So soll (sagt er (v. 37.), im Gegensatz gegen den jüdischen Particularismus,) die Liebe des Nächsten beschaffen seyn, ebenso unbeschränkt, ebenso allgemein. Eben dadurch aber sprach er den Gedanken sehr stark aus, daß man nicht Rücksicht nehmen soll darauf, ob der andere in Absicht auf Denkungsart rc. von uns mehr oder weniger verschieden sey. Er sprach diesen Gedanken stark aus: Denn die Samariter und Juden standen in einem feindseligen Verhältniß gegen einander; wohl in einem noch feindseligeren, als die Juden und Heiden gegen einander stunden. Zum Beweis davon können folgende Stellen dienen: Josephus, Antiq. Jud. L. 11, c. 4. §. 9. (wo er bestimmt sagt, die Samariter seyen feindselig gegen die Juden gesinnt; [„ἀπεχθως προς Ἰȣδαιȣς και βασκανως διακειμενοι“]) ferner Sirach 50, 25. f. und einige neutestamentliche Stellen z. B. Joh. 4, 9. 8, 48. auch Luc. 9, 52. f. Fragen könnte man, (und die Frage wurde gemacht,) warum nicht Jesus, in Hinsicht auf den Hauptzweck dieser Parabel, einen Heiden darin darstellte? Dieß ließe sich auf doppelte Art denken: Entweder müßte er einen Heiden als Wohlthäter, oder als Gegenstand der Wohlthätigkeit dargestellt haben. Jenes forderte

1) in keinem Fall der Hauptzweck der Parabel;

denn die Belehrung, die Jesus geben wollte, wurde so stark als möglich ausgesprochen durch die Erzählung vom Samariter.

2) Es wäre dem Zweck Jesu nicht gemäß gewesen. Denn Jesus wollte ohne Zweifel nicht eine solche Menschenliebe empfehlen, die nicht so beschaffen ist, wie sie es seyn soll, die nicht verbunden ist mit der Verehrung des wahren Gottes. Die Parabel würde mit der vorhergehenden Belehrung, man solle vor allem Gott lieben, und seinen Nächsten wie sich, sie würde mit dem Satz (Matth. 22, 37. f. Marc. 12, 29. f.) nicht zusammengestimmt haben, daß das Gebot der Liebe gegen Gott das vornehmste sey, wenn er einen Menschen, der kein Verehrer des wahren Gottes war, als Beyspiel der Menschenliebe dargestellt hätte. (Es wäre keine solche Menschenliebe gewesen, wie Jesus forderte.) Aber konnte Jesus nicht einen Heiden als den Gegenstand der Wohlthätigkeit darstellen? Auch dieß forderte der Hauptzweck der Parabel nicht. Aber es lassen sich auch besondere Gründe denken, warum dieß dem Zweck Jesu so gar entgegen war. In diesem Fall wäre der Wohlthäter in der Parabel entweder auch ein Heide, oder ein Samariter, oder ein Jude gewesen. Einen Heiden als Wohlthäter darzustellen, würde aus obigem Grunde dem Zweck Jesu nicht angemessen gewesen seyn; und einen Heiden als Wohlthäter eines Heiden darzustellen, wäre auch in anderer Hinsicht zweckwidrig gewesen. Wenn Jesus lehren wollte, unsere Liebe soll sich auch auf die erstrecken, die in Absicht auf Denkungsart, Religion, verschieden seyen; so konn-

ten nicht zwey Heiden dargestellt werden; sonst läge nur der Satz darin, man solle gegen seine Religionsgenossen dienstfertig seyn.

Etwas anders wäre der Fall, wenn er einen Samariter oder Juden als Wohlthäter eines Heiden dargestellt hätte.

Allein wenn der Samariter der Wohlthäter, der Heide Gegenstand der Wohlthätigkeit wäre; so würde die Parabel ihrem Hauptzweck bey weitem nicht so angemessen seyn, als es die von Jesu vorgetragene ist. Denn

1) standen Samariter mit den Heiden gewiß in keinem so feindseligen Verhältniß, als mit den Juden; also wäre der Hauptsatz nicht so ins Licht gesezt worden, wie Jesu Absicht es forderte.

2) In diesem Fall würde der Werth (oder die Güte) der Handlung des Samariters dem jüdischen Gesetzgelehrten nicht so einleuchtend gewesen, und Jesu Zweck, die Juden zu beschämen, nicht erreicht worden seyn. Wenn der Heide der Unglückliche, der Samariter der Wohlthäter wäre; so hätte der jüdische Gesetzgelehrte die Handlung schwerlich als billigenswerth betrachtet. Dieß mußte er aber thun, wenn der Jude der Unglückliche war. So hatte die darauf folgende Belehrung Jesu ihre vollkommene Wirkung. Hätte endlich Jesus einen Juden als Wohlthäter eines Heiden dargestellt; so hätte die Parabel gleichfalls dem Zweck Jesu nicht ganz entsprochen; sie hätte auch in diesem Fall den jüdischen Partikularismus (oder die jüdische Engherzigkeit) nicht beschämen, und den Werth einer allgemeinen Menschenliebe

dem jüdischen Gesetzgelehrten nicht recht fühlbar machen können. Denn diesem konnte es noch zweifelhaft scheinen, ob der Jude ganz recht gehandelt habe; er hätte denken und sagen können: Davon ist eben die Frage, ob man auch den Heiden wohlthun soll. Nur die gegebene Erzählung entspricht Jesu Hauptzweck und allen besondern Zwecken, die dadurch erreicht werden sollten. Es liegt darin der Hauptsatz: du sollst jedem ohne Unterschied, der deiner Hülfe bedarf, wenn und soweit du es thun kannst, auch mit eigener Gefahr und Aufopferung, dienen. Auch diese lezte Bestimmung wird deutlich ausgedrückt. In einer überhaupt gefährlichen unsichern Gegend reiste der Samariter; er sah einen von Räubern Verwundeten vor sich. Wie leicht konnte er sich durch den Gedanken an eigene Gefahr, durch Rücksicht auf eigene Sicherheit abhalten lassen, wie der Priester und Levite, sich des Unglücklichen anzunehmen! Er diente ihm mit eigener Gefahr und mit A u f o p f e r u n g. Auch das leztere bezeichnet Jesus besonders v. 35. Der Samariter hatte nur einen kleinen Vorrath mit sich genommen, der nur für sein Bedürfniß berechnet war. Er konnte vor der Hand nur zwey Denare geben. Aber er ließ sich nicht durch den Gedanken abhalten, er könnte selbst Mangel leiden. Er bewies, mit Aufopferung, Barmherzigkeit (Wohlthätigkeit) an dem unglücklichen Juden.

„Du sollst jedem ohne Unterschied rc. auch mit eigener Gefahr und Aufopferung dienen“: Daraus folgt von selbst, wir sollen noch vielmehr Liebesdienste, die mit keiner Gefahr oder besondern Aufopferung verbunden sind, auch fremden Religionsverwandten rc. jeder-

zeit zu erweisen bereit seyn. Ebenso nachdrücklich wird in den apostolischen Briefen Allgemeinheit der Menschenliebe gefordert. In mehreren Stellen spricht Paulus davon; z. B. 1 Tim. 2, 1. fordert er, Christen sollen beten υπερ παντων ανθρωπων. Das kann nicht heißen: Blos für Christen. Schon der Ausdruck beweist, daß von der Erweisung einer Gesinnung gegen alle Menschen die Rede ist, — einer solchen Gesinnung, bey der man alles wahre Gute wünscht. Das beweist auch der Zusammenhang mit dem folgenden (v. 2.). Denn die βασιλεις waren damals Heiden, nicht Christen. Dieß bestätigt auch der Zusammenhang mit v. 3. 4. 5. 6. Das ist an sich gut, sagt Paulus; denn Gott will, daß alle Menschen selig werden, und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Denn es ist ein Gott, der Gott ist aller Menschen, der Christen und der Nichtchristen, es ist ein Mittler, Jesus, der sich für alle hingab. Gal. 6, 10. Christen sollen wohlthun allen, besonders ihren Religionsgenossen. Es fällt in die Augen, daß durch παντας nicht blos Christen verstanden werden müssen; sonst hätte Paulus den Beysatz (μαλιϛα — πιϛεως) nicht setzen können. — Röm. 12, 14. 19. f. Christen sollen auch denen Gutes wünschen, die ihnen Uebel wünschen, sollen sich nicht rächen, sondern ihren Feinden wohlthun, wie sie es ihnen als ihren Mitmenschen schuldig seyn. (vgl. 1 Theß. 5, 15.) Auch Lasterhafte sollen nicht ausgeschlossen seyn von unserer Liebe. Dieß liegt besonders in Tit. 3, 2. Die Worte (v. 2.): — „παντας ἀνθρωπους", bezeichnen an sich alle, nicht blos gebesserte, Menschen. Und vergleicht man damit v. 3.; so kann man

um so weniger zweifeln, daß προς παντας ἀνθρωπȣς namentlich das enthalte: Auch gegen Verirrte, Lasterhafte, die in Rücksicht auf ihre moralische Beschaffenheit nicht achtungs- und liebenswürdig seyn. Allgemeine Liebe fordert auch 2 Petr. 1,7. 1 Petr. 3,9. (schon oben). In der erstern Stelle, verbunden mit dem vorhergehenden (v. 5. 6.), heißt es: Beweiset bey eurem Glauben, auch alle christliche Tugenden, die eine Frucht desselben seyn sollen, namentlich auch Verehrung Gottes, brüderliche Liebe (gegen ächte Christen), und αγαπην. Da Petrus diese von der φιλαδελφια unterscheidet; so muß ἀγαπη allgemeine Menschenliebe bezeichnen. Auch die Briefe des Apostels Johannes enthalten nicht nur keine Stelle, die mit dem Gebot allgemeiner Menschenliebe im Widerspruch steht, sondern auch solche, aus denen die Verpflichtung dazu gefolgert werden kann. Ungegründet und unrichtig ist die entgegengesezte, von dem Verfasser einer Geschichte der christlichen Moral aufgestellte, Behauptung. Falsch ist es,

1) daß in den Briefen des Johannes sich nichts finde, woraus die Verbindlichkeit zur allgemeinen Menschenliebe geschlossen werden könne. Denn

a) ist es ein herrschender Gedanke in diesem Brief, daß wahre Christen Gott ähnlich seyn sollen. Johannes beschreibt sie als γεγεννημενȣς εκ τȣ Θεȣ z. B. 1 Br. 5, 1. ꝛc. Aber dieß schließt in sich: Auf eine solche Art umgebildet seyn, daß man Gott ähnlich ist.

Und im vierten Cap. beschreibt Johannes Gott als den, der namentlich in Absicht auf Liebe als Muster

zu betrachten sey v. 7. 8. 16. Nun aber ist die Liebe Gottes, nach eben diesem ersten Brief, allgemein. Denn 4, 14. heißt es: „Ὁ πατηρ — τον ὑιον σωτηρα τȢ κοσμȢ (vgl. 2, 2.); v. 9. 10. aber stellt er die Sendung des Sohnes Gottes als höchsten Beweis der Liebe Gottes vor. Sandte aber Gott seinen Sohn, um Seligmacher τȢ κοσμȢ, des Menschengeschlechts überhaupt, zu seyn, und ist dieß höchster Beweis der Liebe Gottes; so beschränkt sich Gottes Liebe nicht blos auf Christen, sondern dehnt sich auf den κοσμος aus. Sollen sich also Christen nach Gottes Muster bilden, so muß auch ihre Liebe sich nicht blos auf ihre Mitchristen beschränken, sondern das menschliche Geschlecht umfassen. Eben das folgt

b) daraus, daß Johannes einestheils Jesum als Muster für Christen vorstellt, anderntheils Jesu Tod als einen solchen, den er nicht blos für Christen, sondern für Menschen überhaupt erduldet habe. 2, 6. sagt er: Wer sagt, daß er in Verbindung mit Christo stehe, soll auch wandeln wie er, und auch andere Stellen 3, 5—7. 16. enthalten den Gedanken, Christen sollen Jesu Beyspiel nachfolgen. Nun sagt er, 2, 2. Jesus sey ἱλασμος περι των ἁμαρτιων ἡμων, Ȣ περι των ἡμετερων δε μονον, ἀλλα και περι ὁλȢ τȢ κοσμȢ; und 3, 16. stellt er den Tod Jesu ausdrücklich als einen Beweis der Liebe Jesu gegen die Menschen dar. — Damit kann man noch 3, 15. verbinden: πας ὁ μισων τον ἀδελφον ἀυτȢ ἀνθρωποκτονος ἐςι. Entweder spricht hier Johannes nicht von der Liebe gegen Christen allein, sondern von allgemeiner Menschenliebe; oder giebt er wenigstens einen solchen

Verpflichtungs- oder Aufmunterungsgrund zur Liebe an, der anwendbar ist auf unser Verhältniß gegen Mitmenschen überhaupt, aus welchem Liebe gegen diese überhaupt folgt. Dieß liegt in ἀνθρωποκτονος; wer seinen Bruder haßt, ist der Gesinnung nach einem Menschenmörder ähnlich; dieß gilt doch wohl auch für die, welche Menschen, die nicht Christen sind, hassen. — Es finden sich im ersten Brief Johannis Aussprüche, aus welchen die Verpflichtung zur allgemeinen Menschenliebe ganz richtig gefolgert werden kann. — Um so mehr ist man berechtigt,

2) anzunehmen, daß zwey andere Stellen in den Briefen des Johannes, die ganz ungezwungen so erklärt werden können, daß sie in keinem Widerspruch mit dem Gebot der allgemeinen Menschenliebe stehen, in einem solchen Sinn genommen werden müssen. Bey beyden ist auch der Zusammenhang einer solchen Erklärung günstig.

a) Die eine dieser Stellen ist die: 1 Joh. 2, 15. *μη αγαπατε τον κοσμον*. Vergleicht man diese Worte mit v. 16. und 17.; so wird man sich durch den Zusammenhang hinlänglich überzeugen, daß sie eine solche Gesinnung und Handlungsart anzeigen, bey der man (nach v. 16.) das liebt, was Gott mißfällig, was Gegenstand böser Begierden ist, eine Handlungsart, bey welcher man (nach v. 17.) Gottes Willen nicht befolgt. Das *ποιων το θελημα τȣ θεȣ* wird dem *ἀγαπαν τον κοσμον* entgegengesezt; und das v. 16. Gesagte muß in der Gesinnung enthalten seyn, die durch *ἀγαπαν τον κοσμον* beschrieben wird. Gesezt also auch, man könnte mit sich selbst nicht ganz einig werden, wie

gerade die Worte ἀγαπ. τ. κ. zu erklären seyen; so ist es genug, aus dem Zusammenhang schließen zu können, daß dadurch etwas bezeichnet werde, das in sich schließt eine herrschende Neigung zum Bösen. Allein es ist auch nicht schwer, aus dem Sprachgebrauch bestimmtere Rechenschaft von dem Sinn der Worte: ἀγαπ. τ. κ. zu geben. Einige verstehen, wie Morus, das Böse überhaupt unter κοσμος. Allein diese Erklärung paßt nicht ganz zum Zusammenhang. Die wahrscheinlichere Erklärung ist wohl die, aus der man am scheinbarsten argumentiren zu können glaubte. Κοσμος hat bey Johannes gewöhnlich die Bedeutung: Ungebesserte Menschen. Sezt man diese Bedeutung voraus; so folgt daraus nicht, Johannes wolle die allgemeine Menschenliebe ausschließen. Denn αγαπαν bedeutet unläugbar in mehreren, auch neutestamentlichen, Stellen, namentlich auch bey Johannes (Joh. 13, 23. 19, 26. 21, 7. 20.), nicht die Liebe, die man allen Menschen überhaupt schuldig ist, sondern eine besondere Art und einen besonderen Grad der Liebe, den man nicht allen schuldig ist, eine freundschaftliche Liebe. Αγαπ. τ. κ. kann also (und muß) hier heißen: Andere auf eine Art lieben, wie man Freunde liebt, so lieben, daß man an ihrer Denkart und Gesinnung Wohlgefallen hat, ihre Handlungsart billigt, in Absicht auf Grundsätze mit ihnen übereinstimmt, und ihnen nachahmt, (was Röm. 12, 2. mit andern Worten beschrieben ist.) Ist aber dieß der Sinn; so erhellt von selbst, daß diese Stelle nicht mit dem Gebot der allgemeinen Menschenliebe im Widerspruch steht. Denn in jenem engern Sinn darf man nicht blos nach dem

Christenthum, sondern auch nach Vernunft und Gewissen, nicht alle lieben. Man könnte aber auch τον κοσμον, was jedoch nicht ebenso wahrscheinlich seyn möchte, im reduplikativen, das heißt, in dem Sinn nehmen: Böse Menschen, insofern sie (vgl. τον κοσμον 1 Joh. 5, 4. 5.) bös sind. Allein wenn gleich dieß mitgedacht werden muß, so braucht man doch diesen Nebenbegriff nicht in das Wort κοσμον zu legen.

b) 2 Joh. 10, 11. Wenn auch in den Briefen Johannis sich keine positive Spur von Verpflichtung zur allgemeinen Menschenliebe fände; so wäre man doch nicht berechtigt, hier den ungereimten Saz zu finden: man solle solche Menschen gar nicht grüßen in dem Sinn, wie wir es thun. Das χαιρειν λεγειν muß als enge verbunden mit λαμβανειν εις οικιαν gedacht werden. Es kann nicht von gewöhnlicher Höflichkeitsbezeugung, nicht von einer solchen Begrüßung, die nur Ausdruck der allgemeinen Menschenliebe ist, es muß *) von besonderer Freundschaftsbezeugung gegen solche die Rede seyn, die moralisch schlechte Grundsäze hatten und auszubreiten suchten, (vgl. v. 11. 7.): Es muß von Freundschaftsbezeugungen die Rede seyn, durch die man Theilnehmer an den ἐργοις πονηροις der Menschen, von welchen die Rede ist, geworden wäre, — von Freundschaftsbezeugungen, durch welche man jene Schlechtgesinnten für gute Christen erklärt, und ihnen auch Gelegenheit gegeben hätte, ihre verderbliche

*) vgl. Storr über den Zweck des Evangeliums und der Briefe Johannis S. 399. Michaelis Einleitung in das Neue Test. II. Th. §. 270. S. 1560 f. (der lezten Ausgabe).

Grundsätze leichter zu verbreiten, und der Christengemeinde und dem Christenthum mehr zu schaden.

Auf Menschen dieser Art, deren es damals in der asiatischen Gemeinde viele gab, nahm wohl Johannes auch bey der erstern Stelle Rücksicht. Zu dem κοσμος 1 Joh. 2, 15. gehörten zunächst solche Menschen. — Nach der christlichen Lehre soll die Menschenliebe allgemein seyn. Aber inwiefern kann und soll sie es seyn? Diese Frage muß positiv und negativ beantwortet werden.

2) Inwiefern soll die Menschenliebe und kann sie allgemein seyn? Sie kann und soll es seyn in folgenden Hinsichten: Wir sollen keinem Menschen Unrecht thun, auch nicht durch ungegründete nachtheilige Urtheile über ihn.

Auf die leztere Art können wir auch solchen Unrecht thun, die sich nicht in unserm Wirkungskreis, die nicht mehr in dieser Welt sich befinden. Wir können und sollen allen Gutes von ganzem Herzen wünschen, so daß wir mit aufrichtigem Herzen auch für alle beten können. Dazu wird nicht erfordert, daß wir sie namentlich und persönlich kennen. — Wir sollen bereitwillig seyn, jedem zu dienen, wenn wir es können, wenn er in unsern Wirkungskreis kommt; wir sollen bereitwillig seyn, auch denen zu dienen, die jezt nicht in unserem Wirkungskreis sind, wenn in der Folge einmal der Fall eintreten sollte, daß wir Gelegenheit fänden, zu ihrem Wohl beyzutragen. Wir sollen an dem Wohl und der Veredlung unseres Geschlechts überhaupt innigst Theil nehmen. Wir sollen gerne und gewissenhaft auch alle die Pflich-

ten erfüllen, zu deren Beobachtung nicht sowohl Rücksicht auf das Wohl einzelner Individuen, als auf das Beste der menschlichen Gesellschaft überhaupt verpflichtet, z. B. die Pflichten, die wir der Obrigkeit schuldig sind. Wir können und sollen allgemeine Menschenliebe dadurch erweisen, daß wir auch in Rücksicht auf die, welche nie in unsern Wirkungskreis kommen, in Rücksicht auf Entfernte oder Nachkommen, stets ein gutes, nie ein schlimmes Beyspiel geben. Dieß sind wir freylich zunächst unsern Umgebungen schuldig; wir sollen es aber auch thun, weil ein gutes oder schlimmes Beyspiel vermittelst der manchfachen Verbindung der Menschen, auch für diejenigen Folgen haben könnte, auf die wir nie unmittelbar würken können. Und haben wir Gelegenheit und Kraft, so sollen wir gerne auch solche Anstalten zu befördern und zu erhalten suchen, die nicht blos für die, mit denen wir in näherer Verbindung stehen, sondern auch für Entfernte, auch für unsere Nachkömmlinge nützlich seyn können. Und was diejenigen betrifft, die sich in unserm Wirkungskreis befinden; so soll sich unser Wohlwollen und unsere Werthschäzung auch auf alle diejenigen ausdehnen, in Ansehung welcher uns Wohlwollen und Werthschäzung durch ihre Denkart, Gesinnung und Verhalten, namentlich auch durch ihre Gesinnung und Betragen gegen uns mehr oder weniger erschwert wird (auch auf Irrende, Ungebesserte, Beleidiger und Feinde).

Aber das Gebot der allgemeinen Menschenliebe fordert auf der andern Seite keineswegs Gleichheit in Absicht auf die Art und den Grad, und noch weni-

ger in Absicht auf die thätigen Erweisungen des Wohlwollens und der Werthschätzung anderer. Es fordert keine Gleichheit des Grads. Es fordert nicht, daß wir die Lasterhaften ebenso achten, wie die Tugendhaften, daß wir gleich starke Zuneigung gegen den einen fühlen, als gegen den andern, an dem einen eben so viel Wohlgefallen finden als an dem andern, noch weniger, daß die thätigen Erweisungen unserer Liebe gegen andere gleich seyen.

Dieß wäre ohnehin schlechthin unmöglich, denn

1) giebt es viele Menschen, auf die wir gar nicht wirken können; und dann

2) unsere Kraft zu wirken ist sehr beschränkt.

Auch die christliche Lehre fordert dieß nicht.

1) Es folgt aus keiner der Stellen, die von allgemeiner Menschenliebe handeln.

2) Das Christenthum fordert Verschiedenheit in Hinsicht auf den Grad und die thätigen Erweisungen der Liebe gegen verschiedene Menschen. Es fordert z. B. eine besondere Liebe gegen ächte Christen (1 Joh. 5, 1. 2 Petr. 1, 7.), besondere Liebe gegen Eltern, (Matth. 15, 4. Eph. 6, 1. ff.) Kinder, Gatten, (Eph. 5, 25. 28. f.) nahe Verwandte. (1 Tim. 5, 8.) Dieß wird auch durch das Beyspiel der Liebe Jesu und Gottes bestätigt; — durch das Beyspiel der Liebe Gottes: Es finden sich mehrere Stellen in der heiligen Schrift, namentlich im N. Test., die beweisen, daß sich Gottes Liebe in verschiedenen Graden gegen verschiedene Menschen äußert, daß nur seine ächte Verehrer Gegenstände seiner vorzüglichen Liebe sind. Ebendieß finden wir in der Geschichte des Lebens Jesu be-

stätigt. Jesus hatte auch bey Verwaltung seines Lehramts Zwecke, die sich nicht auf seine Mitbürger und Zeitgenossen allein, sondern auch auf Menschen anderer Völker und Zeiten bezogen. Gleichwohl widmete er während seines Aufenthalts auf Erden seine öffentliche wohlthätige Wirksamkeit, dem Willen seines Vaters gemäß, beynahe ausschließend seinem Volk und Vaterland (vgl. Matth. 15, 24.).

Innerhalb des von seinem Vater ihm angewiesenen Wirkungskreises äußerte er während seines öffentlichen Lebens seine Menschenliebe durch Lehren und wohlthätige Wunder. Aber auch gegen die, denen sein öffentliches Leben gewidmet war, zeigte er nicht gleiche Werthschätzung und Liebe. Er bewies durch sein Verhalten und seine Aussprüche, daß die ihm vorzüglich theuer seyen, die seines Vaters Willen (Matth. 12, 49. f.) thun. Selbst seine vertrauteren Freunde wurden nicht alle gleicher Liebe von ihm gewürdigt (vgl. Joh. 13, 23. 20, 2.).

Die Menschenliebe der Christen schließt Werthschätzung und Wohlwollen gegen andere in sich, und ist allgemein. Der Beweis

B) der Pflichtmäßigkeit dieser Gesinnung ist zum Theil schon im Vorherigen angegeben. Hier noch einiges: Indem ich die Merkmale der Menschenliebe aus dem N. Test. ableitete, zeigte ich, das Christenthum fordere eine solche Gesinnung. Aber es werden auch in der christlichen Lehre Gründe theils vorausgesezt und angedeutet, theils ausdrücklich angegeben, aus welchen die Pflichtmäßigkeit der Menschenliebe gefolgert werden kann.

Diese Gründe sind doppelter Art:

a) Es werden solche theils vorausgesezt und angedeutet, theils ausdrücklich dargestellt, die, auch unabhängig von der Offenbarung erkennbar sind, aus denen auch in der Vernunftmoral die Pflichtmäßigkeit der Menschenliebe abgeleitet werden kann. Vorausgesezt und angedeutet wird Matth. 7, 12. ein gewißer höherer, unmittelbar einleuchtender, Grundsaz, aus dem die Verpflichtung zum Wohlwollen gegen andere überhaupt und zu ihrer Werthschäzung, überhaupt alle Pflichten gegen andere, hergeleitet werden können. Dieß ist der formelle Grundsaz: deine Gesinnung und Handlungsart überhaupt, also auch deine Gesinnung und Handlungsart gegen alle deine Mitmenschen, soll eine solche seyn, von der du vernünftigerweise wollen kannst, daß sie allgemein sey, und von deren Gegentheil du vernünftigerweise nicht wollen kannst, daß es allgemein sey. Unstreitig aber ist Werthschäzung und Wohlwollen eine solche Gesinnung, deren Allgemeinheit wir alle wollen können; und die entgegengesezte Gesinnung ist eine solche, von welcher wir vernünftigerweise nicht wollen können, daß sie allgemein sey. Populärer: Wir müßen alle das Wohlwollen und die Werthschäzung unserer Mitmenschen als wünschenswerth erkennen, selbst in Beziehung auf unsere höhere Zwecke. Aber wir können uns vernünftigerweise nicht für berechtigt halten, diese Gesinnung und eine damit übereinstimmende Handlungsart von andern zu erwarten, ohne zugleich uns für verpflichtet zu halten, ebenso gegen unsere Mitmenschen gesinnt zu seyn und zu handeln, die im Wesentlichen gemein-

schaftliche Anlagen und Bedürfnisse, und eine gemeinschaftliche Bestimmung mit uns haben, und auch unsere Liebe wünschen müssen. Wir können vernünftigerweise unsere Ansprüche auf Werthschätzung und Wohlwollen anderer gegen uns nicht für gültig halten, ohne zugleich die Ansprüche anderer auf unsere Liebe gelten zu lassen.

Ferner erinnert uns die Lehre Jesu und der Apostel an die großen Vorzüge, die alle Menschen von Natur, durch den Willen ihres Schöpfers, haben. (Matth. 6, 26. 10, 31. ꝛc.): Sie erinnert ausdrücklich an den hohen Werth des menschlichen Geistes und namentlich an seine Bestimmung zu ewiger Fortdauer und ewigem Fortwirken. Darin liegt ein Verpflichtungsgrund zur Werthschätzung aller unserer Mitmenschen. Ueberdieß erinnert uns das Christenthum daran, daß Gott, der allervollkommenste Geist, nach dessen Muster wir uns bilden sollen, (Matth. 5, 48. 45. Eph. 4, 24.) die Liebe ist, namentlich im Verhältniß gegen die Menschen (1 Joh. 4, 8. 16.), daß Gottes Liebe alle Menschen umfaßt (Matth. 5, 45. Luc. 6, 35.), daß eben die Zwecke, deren Beförderung das Gebot der Menschenliebe fordert, Gottes Zwecke sind. Darin liegen eben so viele Verpflichtungsgründe zur allgemeinen Menschenliebe. Ist Liebe, namentlich gegen unser Geschlecht, Eigenschaft des allervollkommensten Geistes, so folgt, daß Liebe an sich eine Vollkommenheit sey. Ist Gott die Liebe; so sollen wir uns bestreben, ihm namentlich auch in Absicht auf Liebe, in Absicht auf allgemeine Liebe ähnlich zu werden. Sind die Zwecke, auf deren Beförderung Menschenliebe gerichtet ist, Gottes Zwecke; so stimmt

unsere Gesinnung und Handlungsart nur dann mit dem Willen Gottes, mit der Ehrfurcht gegen ihn, mit der Achtung für seine Zwecke, zusammen, wenn wir jene Zwecke möglichst zu fördern uns bestreben, (oder: wenn wir eine solche Gesinnung gegen unsere Mitmenschen haben, vermöge welcher wir fähig und willig sind, zur Förderung jener Zwecke möglichst mitzuwürken.) Aber

b) das Christenthum enthält auch eigenthümliche Lehren und Thatsachen, welche die Wirkung dieser Gründe verstärken. Zu diesen gehören:

1) Die Lehre von der Sendung des Sohnes Gottes in die Welt und ihren auf das ganze Menschengeschlecht sich beziehenden Hauptzwecken. Diese Lehre vorausgesezt, ist jeder nicht blos darum unser Nächster, weil er gleiche Anlagen, Bedürfnisse, Bestimmung mit uns hat, sondern auch weil er in eben so naher Verwandtschaft, als wir, mit Gottes Sohn steht, weil an der allen Menschen durch die enge Verbindung des Sohnes Gottes mit unserm Geschlecht erwiesenen Ehre jeder unserer Mitmenschen, ebenso wie wir, Theil hat, und weil der Segen der Sendung des Sohns Gottes für jeden, wie für uns, bestimmt ist. Der große Werth, den die Menschheit und jede einzelne Menschenseele in Gottes Augen hat, konnte durch nichts so sehr, als durch die Veranstaltung, die er zum Besten des Menschengeschlechts durch Jesum ausführt, ins Licht gesezt werden. Sie ist der höchste Beweis der Liebe Gottes gegen alle (Joh. 3, 16. 1 Tim. 2, 5. 6.).

2) Die Lehre Jesu versichert uns aufs bestimmteste von unserer Bestimmung für ein Reich Gottes, in wel-

chem die edelste Liebe ewig herrschen wird. (vgl. 1 Cor. 13, 8.) Ist dieß unsere Bestimmung, so werden wir auch nur dann für jene bessere Welt, für jenes überirrdische Reich gebildet, wenn unser Herz zu reiner edler Menschenliebe gebildet wird.

3) Endlich stellt uns das Christenthum das erhabenste Beyspiel der edelsten und einer allgemeinen Liebe in Jesu Person dar. Ihm sollen wir ähnlich werden, namentlich auch darin, daß wir lieben, wie er geliebt hat, und ewig lieben wird.

Die bisherigen Bemerkungen enthalten zugleich den Beweis, daß das Gebot der christlichen Menschenliebe allgemeingültig sey, das heißt, ein solches, das für alle Christen (ja für alle Menschen) ohne Unterschied verpflichtend ist. Dieß folgt:

1) unmittelbar daraus, weil die christliche Lehre Verpflichtungs- und Aufmunterungsgründe zur Menschenliebe enthält, die für alle Christen gelten. (z. B. Matth. 5, 45. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. f. 14. 7. f. 1 Tim. 2, 3. ff. Eph. 5, 2. 2 Cor. 8, 9. 1 Cor. 8, 11. ꝛc.)

2) Es giebt mehrere Stellen, die augenscheinlich beweisen, daß dieses Gebot nach der Absicht Jesu und der Apostel ein für alle Christen geltendes sey. Matth. 22, 39. 40. vgl. mit 5, 17. ff. vgl. auch Matth. 5, 44. mit v. 45. ꝛc. In mehreren Stellen wird Menschenliebe als wesentliches und allgemeines Merkmal der Christen angegeben. Gal. 5, 6. Daß aber Paulus durch Liebe auch Menschenliebe verstehe, ist klar aus v. 14. und dem Hauptzweck der Belehrungen in diesem Kapitel. 1 Tim. 1, 5. 1 Cor. 13, 13. (eine Liebe, wie die in der ersten Hälfte des Kapitels beschriebene) 2 Tim.

3, 2—4. (vgl. 1.) wird Mangel an Liebe als Zeichen schlimmer Zeiten angegeben; und Röm. 1, 29. ff. rechnet Paulus Lieblosigkeit zu dem, wodurch sich auch Heiden vor Gott verschulden; also das Gebot der Menschenliebe zu denen, die uns selbst das in unser Herz geschriebene Gesetz als verpflichtend ankündigt. Er erklärt die Menschenliebe für eine auf alle Menschen sich beziehende Pflicht.

3) Unstreitig ist das Gebot der Liebe gegen Gott und Jesum ein allgemeingültiges christliches Gebot. Nun ist aber diese Liebe untrennbar von Liebe gegen den Nächsten; wo jene herrscht, muß auch diese herrschen; jene ohne diese ist nicht ächt.

4) Endlich steht auch das Gebot der Menschenliebe in einer engen Verbindung mit dem Endzweck unsers Daseyns, der uns durchs Evangelium angekündigt wird, folglich mit dem Hauptzweck der christlichen Lehre. Die Liebe wird (1 Cor. 13, 8.) ewig ein Zweig unserer Thätigkeit, eine Quelle unserer Seligkeit in jenem ewigen Gottesreich seyn. Eben daraus folgt, daß wir für jenes Reich nicht taugen, wenn unser Herz nicht gebildet ist zu einer reinen und allgemeinen Menschenliebe.

Es soll bey Christen herrschen die Gesinnung des Wohlwollens gegen andere, und der Werthschätzung anderer, und zwar der Werthschätzung und des Wohlwollens gegen alle unsere Mitmenschen. Aber es muß noch etwas hinzugesezt werden, um die Beschaffenheit der christlichen Menschenliebe vollständig zu charakterisiren.

Alle weitern Bestimmungen können in der zusam-

mengefaßt werden: Sie ist auch eine solche Gesinnung, bey welcher ein lebendiger Glaube an Gott und Jesum (und Liebe gegen Gott und Jesum,) zum Grund liegt. Dieß muß nun

1) erwiesen, und dann

2) gezeigt werden, welche Folgerungen sich daraus ergeben und wie wichtig der Zusammenhang der christlichen Menschenliebe mit einem lebendigen Glauben an Gott und Jesum sey.

1) Es soll

A) bey der christlichen Menschenliebe ein lebendiger Glaube an Gott und Jesum zu Grund liegen. Dieß folgt

a) aus dem allgemeinen Grunde, daß die christliche Tugend überhaupt Glauben an Gott und Jesum voraussezt. Aber es lassen sich auch in Hinsicht auf christliche Menschenliebe

b) besondere Gründe anführen, aus denen folgt, daß sie ihrer Quelle nach zusammenhänge mit lebendigem Glauben an Gott und Jesum. Dieß beweisen

α) die Stellen, wo Glaube an Gott und Jesum als Quelle der christlichen Liebe überhaupt, also auch der christlichen Menschenliebe, dargestellt wird. Hieher gehört Gal. 5, 6. [Es kann

1) nach dem Zusammenhang durch πιςις nicht der Glaube an Gott, den man auch ohne Offenbarung hat, verstanden werden; es muß der christliche, es muß zunächst das auf Christum gegründete Vertrauen auf Gottes Gnade, verstanden werden, von dem Paulus im ganzen Abschnitt spricht.

2) Πιςις ενεργȣμενη δι' ἀγαπης; darunter muß auch

Menschenliebe verstanden werden. Dieß zeigt der Zusammenhang mit dem 14. v. — Dieß bestätigt auch der 22. v. (die Liebe (Menschenliebe) ist eine Frucht des πνευμα, und daher auch eines lebendigen Glaubens an Gott und Jesum)] 1 Tim. 1, 5. (der Hauptzweck der christlichen Lehre sey eine Liebe, die aus einem ungeheuchelten Glauben hervorgeht)

β) alle diejenigen Stellen, in welchen solche Beweggründe zur Liebe gegen andere angeführt werden, die ihre Wirksamkeit nur bey einem lebendigen Glauben an Gott und Jesum äußern können. Es giebt mehrere Stellen, in denen man Beweggründe zur Menschenliebe findet, die vom Willen Gottes, vom Beyspiel der Liebe Gottes und von besonderen Erweisungen derselben hergenommen sind. Z. B. 1 Tim. 2, 3. ff. vgl. 1. 1 Joh. 4, 7. 8. 11. 20. vgl. 19. Eph. 5, 1. Tit. 2, 11. f. Luc. 6, 35. ꝛc. In manchen andern Stellen werden Verpflichtungsgründe zur Menschenliebe genommen von Jesu Beyspiel, von seiner Liebe gegen die Menschheit, von seinem Tod als Beweis seiner Menschenliebe z. B. 1 Cor. 11, 1. vgl. 10, 33. 32. 24. vergl. hiemit z. B. Phil. 2, 5. ff.) Eph. 5, 2. 1 Cor. 8, 11. Röm. 15, 2. 3. 2 Cor. 8, 9. Col. 3, 13. ꝛc. Wenn gleich in einigen dieser Stellen zunächst nur von der Liebe gegen Christen die Rede ist; so sind doch die darin enthaltenen Beweggründe auch auf die allgemeine Menschenliebe anwendbar.

Nun sind aber die Beweggründe, die in diesen Stellen angeführt werden, so beschaffen, daß sie nur da ihre Kraft äußern können, wo ein lebendiger Glaube an Gott und Jesum vorhanden ist. Dieser liegt

also bey der christlichen Menschenliebe zu Grund. Mit diesem Satz hängt

B) der zusammen: Bey der christlichen Menschenliebe liegt zum Grund Liebe gegen Gott, die sich nicht blos auf Erkenntniß Gottes durch die Natur, sondern zugleich auf Offenbarung gründet, und Liebe gegen Christum.

1) Liebe gegen Gott. — Der lebendige Glaube an Gott kann nicht vorhanden seyn, ohne Liebe gegen Gott. Und diese soll bey allen Christen herrschende Gesinnung seyn. Nun aber ist Liebe gegen Gott ihrer Natur nach wirksame Triebfeder einer ächten Menschenliebe; sie kann nicht herrschende Gesinnung seyn, ohne fortdaurenden Einfluß auch auf Liebe gegen unsere Mitmenschen zu äußern. Betrachten wir Gott als den vollkommensten und zugleich als das höchste Muster einer allgemeinen und thätigen Menschenliebe, und verehren und lieben wir ihn; so werden wir entschlossen und bereitwillig seyn, nach Aehnlichkeit mit ihm auch darin zu streben (Matth. 5, 48. 45. Eph. 5, 1. 1 Joh. 4, 7. f.). Verehren wir ihn als den, dessen Wille die höchste Regel unsers Wollens seyn soll; so werden wir uns verpflichtet fühlen, und, wenn wir ihn lieben, geneigt seyn, auch das Gebot der Menschenliebe zu befolgen, welches er durch die Offenbarung und durch unser Gewissen uns bekannt machte. Verehren wir ihn als den Geist, dessen Urtheil für uns das wichtigste und Bestimmungsgrund unseres Urtheilens seyn soll; so werden auch unsere verirrte Mitmenschen immer noch einen großen Werth in unsern Augen haben, weil sie (Luc. 15, 10. 1 Tim. 2, 4. 1, 15.

2 Petr. 3, 9. ꝛc.) vor Gott einen solchen haben; wir werden uns vor ungerechten lieblosen Urtheilen über andere hüten; überdieß wird Rücksicht auf das Urtheil Gottes dem Ehrgeiz und Stolz — diesen für die Menschenliebe so hinderlichen Neigungen — sehr stark entgegenwirken. Rücksicht auf Gottes Urtheil wird uns auch dann vor Erschlaffung der Liebe bewahren, wenn unsere wohlwollende Absichten verkannt oder ohne unsere Schuld vereitelt werden.

Verehren wir Gott als den, der unsere Mitmenschen, wie uns, seiner heiligen und liebevollen Fürsorge würdigt, der bey ihnen eben dieselbe Zwecke, zu welchen wir mitwirken sollen, aufs thätigste befördern will und befördert; so werden wir uns, wenn wir ihn lieben, freuen, seine Mitarbeiter zu seyn bey der Ausführung seines heiligen und wohlthätigen Plans in Beziehung auf unsere Mitmenschen. Wir werden bey allen Hindernissen, die uns bey unserm Wirken für das Beste anderer in den Weg kommen, die Hoffnung nicht aufgeben, daß unsere gewissenhafte Thätigkeit für das Wohl unserer Brüder im Ganzen nicht fruchtlos seyn werde; wir werden die Regel 1 Cor. 13, 7. um so leichter befolgen können: Die Liebe hofft alles; wenn sie auch keinen Grund hat, Gutes zu glauben, so hofft sie wenigstens das Beste. Vertrauen wir endlich auf Gott in Rücksicht auf unsere eigene Person; so werden wir die innere Ruhe und Heiterkeit fühlen, die einen so wichtigen Einfluß auf Erfüllung unserer Pflichten gegen andere hat, und die ebendarum Gal. 5, 22. im Zusammenhang mit Pflichten der Menschenliebe erwähnt wird: Bey festem Vertrauen auf

Gott wird sie uns auch bey Gefahren und Leiden nicht verlassen. Wir werden aber auch nicht besorgen, unsere eigene Glückseligkeit im Ganzen unsers Daseyns möchte verlieren durch Aufopferungen und Beschwerden zum Besten anderer. Liebe gegen Gott ist also ein wirksames Beförderungsmittel der christlichen Menschenliebe.

2) Liegt bey der christlichen Menschenliebe auch Liebe gegen Jesum zu Grund; dieß läßt sich, wie das vorige, erweisen. Auch die Liebe gegen Jesum soll bey Christen herrschende Gesinnung seyn; aber sie kann es nicht seyn, ohne fortdaurenden wirksamen Einfluß auf Menschenliebe zu haben.

Lieben und verehren wir Jesum, so werden wir ebendarum willig und entschlossen seyn, auch das Gebot der Menschenliebe zu beobachten, das er für ein so wichtiges Gebot erklärte; unsere Mitmenschen, auch die Verirrten, werden einen großen Werth in unsern Augen haben, weil sie einen solchen nach Christi Urtheil haben. Lieben wir Jesum, so werden wir uns bestreben, seinem Muster nachzustreben, dem Muster der vollkommensten Menschenliebe. Lieben wir ihn; so werden wir uns bestreben, uns zu einer künftigen näheren und ewigen Gemeinschaft mit ihm tauglich zu machen, dadurch, daß wir ihm ähnlich und immer ähnlicher werden, auch in Hinsicht auf Liebe. Die mit einem lebendigen Glauben an Gott und Christum untrennbar verbundene Gesinnung der Liebe gegen Gott und Jesum, liegt also bey der christlichen Menschenliebe zu Grund.

3) Und sehr wichtig ist der Zusammenhang, in

welchem die christliche Menschenliebe mit einem ächten (lebendigen) Glauben an Gott und Jesum steht.

a) Eine solche Menschenliebe ist edel und rein ihrer Quelle nach; sie ist nicht eigennützig, sie unterscheidet sich auch wesentlich von bloßer natürlicher Gutmüthigkeit, obgleich durch diese die moralische Menschenliebe sehr erleichtert wird. Die christliche Menschenliebe gründet sich nämlich auf Achtung für das göttliche Gesetz, für den Willen der höchsten Vernunft und des heiligsten Wesens, auf die Ueberzeugung, daß unsere Mitmenschen in den Augen des allervollkommensten Geistes, unsers gemeinschaftlichen Schöpfers und Herrn, einen großen Werth haben, und daß seine Zwecke in Ansehung ihrer auch durch uns befördert werden sollen, — auf das freye Streben unsers Geistes, uns zu bilden nach dem höchsten Muster der Vollkommenheit, also auch auf die Ueberzeugung, daß Menschenliebe an sich ein wesentlicher Bestandtheil der moralischen Vollkommenheit sey; und dadurch unterscheidet sie sich wesentlich nicht nur von einer eigennützigen Liebe, sondern auch von bloßer natürlicher Gutmüthigkeit. Die christliche Menschenliebe hängt, bey ihrer Entstehung und Fortdauer, mit einer an sich pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott und Jesum zusammen, die die erste der christlichen Tugenden ist, und allen selbstsüchtigen Neigungen sehr stark entgegen wirkt. Eine solche Menschenliebe ist ihrer Quelle nach die reinste.

b) Wird die Menschenliebe geleitet durch Liebe gegen Gott und Jesum, und ist sie dieser untergeordnet; so wird sie eben dadurch gegen manche Verirrungen gesichert, und in Hinsicht auf ihre Wirkungs-

art und Richtung veredelt. Wird Werthschätzung anderer durch Liebe gegen Gott und Jesum geleitet, durch Hinsicht auf das Urtheil und Beyspiel des Vollkommensten; so äußert sie sich nicht so, daß sie mit einer an sich höhern Pflicht in Widerspruch kommt; unsere Werthschätzung anderer wird in einzelnen Fällen nicht der hohen Achtung, die wir der Wahrheit und dem Moralischguten schuldig sind, nicht der Ehrfurcht gegen Gott und Jesum Abbruch thun. Wird das christliche Wohlwollen durch Liebe gegen Gott und Jesum geleitet; so wird es gegen manche Verirrungen gesichert ꝛc. Denn ein durch Liebe gegen Gott und Jesum geleitetes Wohlwollen ist ein solches, bey dem man nicht aus Gefälligkeit gegen andere irgend etwas thut, das mit einer bestimmten Pflicht streitet, bey dem man in keinem Fall, aus Gefälligkeit, zu unerlaubten Zwecken anderer mitwirkt, oder zur Beförderung ihrer erlaubten Zwecke unerlaubte Mittel anwendet, bey dem man sich nicht verleiten läßt, z. B. aus Gefälligkeit zu schweigen, wo man sprechen sollte. Ein durch Liebe gegen Gott und Jesum geleitetes Wohlwollen ist ein solches, bey dem man stets auf Gottes und Jesu Beyspiel Rücksicht nimmt; daher ein solches, das sich nie auf Kosten der Gerechtigkeit gegen andere äußert, das verbunden ist mit Weisheit bey seinen Erweisungen gegen verschiedene Subjekte und bey der Wahl zwischen mehreren möglichen Arten, gegen gewiße Personen oder eine gewiße Gesellschaft sein Wohlwollen thätig zu erweisen, bey dem man die Bewürkung eines größeren Gutes der Bewürkung eines kleineren vorzieht. Dieses Wohlwollen ist ferner ein solches, bey

dem man andern zwar alles Gute von Herzen wünscht, aber auch nicht unzufrieden mit Gottes Vorsehung ist, wenn das, was wir nach unserer beschränkten menschlichen Ansicht andern wünschen, ihnen nicht oder nicht sobald, als wir es wünschen, zu Theil wird.

Sehr wichtig ist endlich die Leitung durch Liebe gegen Gott und Jesum in Hinsicht auf die Zwecke der Menschenliebe. Diese ist nur dann recht beschaffen, wenn wir andern vorzüglich ewiges Wohlseyn in der künftigen Welt wünschen, für das gegenwärtige Leben nicht blos irdische, sondern vorzüglich geistige unvergängliche Güter wünschen. Aber ebendeßwegen muß unser Wohlwollen sich auch durch das Bestreben äußern, wenn und soweit wir können, zu dem großen Zweck beyzutragen, der in Absicht auf uns und unsere Mitmenschen göttlicher Endzweck unsers Daseyns ist. Wir müßen daher bey andern dazu beytragen, daß sie durch Religion und namentlich durchs Christenthum gebildet werden zu Bürgern des Reichs Gottes. — So wird unsere Menschenliebe beschaffen seyn, wenn Liebe gegen Gott und Jesum bey uns herrschend ist, und eben darum unsere Menschenliebe durch dieselbe geleitet wird, und ihr untergeordnet ist. Durch Liebe gegen Gott und Jesum wird unsere Menschenliebe zugleich veredelt.

3) In einem lebendigen Glauben an Gott und Jesum findet die Menschenliebe in allen Fällen, wo sie Unterstützung bedarf, eine feste Stütze, und zugleich bey allen Leiden, die durch ächte Menschenliebe veranlaßt werden, Trost und Beruhigung. Eine reine und edle Menschenliebe bedarf in mehreren

Hinsichten einer kräftigen Unterstützung. Sie bedarf einer solchen in Hinsicht auf die zur Unterhaltung und den Erweisungen der Menschenliebe so nöthige Ruhe des Herzens, auch bey Gefahren und Leiden; und sie findet in dieser Hinsicht eine kräftige Unterstützung im Vertrauen auf Gott, besonders dem auf die christliche Offenbarung gegründeten.

Die ächte Menschenliebe bedarf Unterstützung in Hinsicht auf manche schwere Aufopferungen, und in Rücksicht auf fruchtlos scheinende pflichtmäßige Thätigkeit fürs Beste anderer; und sie findet diese im Glauben an Gott und Jesum, im Vertrauen auf Gott und Jesum, und im Blick auf das künftige vollkommene ewig selige Leben, welches wahre Christen (im Vertrauen auf Gott und Jesum) hoffen dürfen. Die Menschenliebe bedarf in vielen Fällen einer kräftigen Unterstützung in Rücksicht auf die besonderen Hindernisse, die ihrer Allgemeinheit im Wege stehen. Wie sehr wird sie erschwert durch den Anblick so vieler Thorheiten und Laster unserer Mitmenschen! Und doch sollen wir auch Tiefgesunkene nie ganz verachten; wir sollen auch solche lieben, die in Absicht auf ihre persönliche Eigenschaften uns nicht als liebenswürdig erscheinen. Auch in dieser Hinsicht ist Glaube an Gott und Jesum die festeste Stütze der Menschenliebe. Wir können und sollen auch Verirrte werthschätzen und wohlwollend gegen sie gesinnt seyn, in Rücksicht auf den Werth, den sie in Gottes Augen haben, in Hinsicht auf die Bestimmung, die er auch ihnen anwies, in Hinsicht auf Gottes und Jesu Muster, in Hinsicht auf Gottes und Jesu Liebe, die sich auch über die Verirrtesten verbrei-

tet. Wir können und sollen sie lieben in Rücksicht auf Gott und Jesum. In einem lebendigen Glauben an Gott und Jesum findet die Menschenliebe zugleich bey allen Leiden, die durch eine ächte Liebe veranlaßt werden, Trost und Beruhigung; und auch in dieser Hinsicht ist Glauben an Gott und Jesum wichtig. Je aufrichtiger unsere Menschenliebe ist, desto schmerzhafter ist es für uns, daß unsere Kraft und unser Wirkungskreis so beschränkt ist, daß wir selbst für die, welche in näherer Verbindung mit uns stehen, nicht die Hälfte von dem thun können, was wir gerne thun möchten; desto schmerzhafter ist es für uns, daß wir in manchen Fällen, wegen Beschränktheit unserer Einsicht und aus Irrthum, solche Mittel für die Erreichung der Zwecke der Menschenliebe wählen, die nicht zum Ziel führen, oft die entgegengesezte Wirkung haben, und daß so oft in dieser Welt durch die Schuld anderer die Absicht unserer Liebe vereitelt wird. In allen diesen Hinsichten ist lebendiger Glaube an Gott und Jesum Quelle einer gründlichen Beruhigung, zum Theil an sich, und besonders insofern er die Hoffnung in sich schließt, einst in ein vollkommenes Reich der Liebe aufgenommen zu werden. Ist es schmerzhaft für uns, daß unser Vermögen, zum Besten anderer zu wirken, so beschränkt ist; so ist es Trost für uns, daß die allmächtige Güte durch viele andere Werkzeuge für unsere Mitmenschen sorgt, und daß Gott von uns nur das fordert, was wir nach unsern Kräften und in unserm Kreise wirken können. Machen wir in menschenfreundlicher Absicht aus Irrthum Fehler, oder werden unsere gute Absichten von Menschen verkannt; so kann uns das beruhi-

gen, daß es einen giebt, der unsere Absichten nicht verkennt, wenn auch alle Menschen sie verkennten. Ueberdieß liegt ein starker Beruhigungsgrund in Beziehung auf alle Leiden, die durch Liebe veranlaßt werden, in der Aussicht auf die künftige bessere Welt, — in der Ueberzeugung: Wir werden einst dahin kommen, wo die reinste Liebe herrscht; mit erhöhter Kraft werden wir dann für die Zwecke der Liebe ewig wirken können; unter weit erfreulicheren Umständen, als in diesem Leben, in solchen äußern Verhältnissen, durch die der Erfolg unserer Thätigkeit so befördert wird, wie er es in dieser Welt nicht wird und nicht werden kann; einst wird unsere Liebe geleitet werden durch ungleich vollkommenere Erkenntniß. Sehr wichtig ist der Zusammenhang der christlichen Menschenliebe mit einem lebendigen Glauben an Gott und Jesum.

Noch fügen wir die Bemerkung bey: Eben weil die christliche Menschenliebe eine solche Gesinnung ist, bey der Liebe gegen Gott zu Grund liegt, die ihrer Natur nach untrennbar damit verbunden ist, konnte Paulus mit Recht sagen, die Forderungen des göttlichen Gesetzes seyen enthalten auch in dem Gebot (Gal. 5, 14.): Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Und weil auch die Liebe gegen den Nächsten durch Liebe gegen Gott unterstüzt und geleitet werden muß, nennt Jesus dieses Gebot auch im Verhältniß gegen jenes (vgl. Matth. 22, 38. vgl. Marc. 12, 30.) das höchste Gebot. Jesus nennt jenes eine δευτεραν εντολην v. 39. in Beziehung auf die πρωτη (v. 38.). Bey jenem soll dieses zu Grund liegen; aber jenes ist diesem ähnlich, nicht blos darum, weil die Gesinnung gegen

den Nächsten, die das zweyte Gebot fordert, der Art nach gleich ist der Gesinnung, die das erste Gebot fordert, (oder: weil das eine, wie das andere, Gebot Liebe fordert,) obgleich in Absicht auf den Grad grosse Verschiedenheit statt findet, sondern auch, weil das Gebot der Liebe des Nächsten selbst auch ein Hauptgebot, ein wichtiges Gebot ist, das bey mehreren andern Pflichten zu Grund liegt, weil es eine Gesinnung fordert, die Hauptsache ist bey unserem ganzen Verhalten in Beziehung auf andere.

Wollte man fragen, warum Jesus nicht alles auf ein einziges Gebot zurückführte, du sollst Gott lieben 2c.; so möchte sich diese Frage durch die Bemerkung beantworten lassen: Jesus hatte es mit Menschen zu thun, die das Gebot der Liebe gegen Gott trennten von Liebe gegen den Nächsten, die Gott verehren zu können glaubten, ohne ihren Nächsten zu lieben wie sich selbst.

II) Speciellere Pflichten gegen die Nächsten, bey denen die dargestellte Gesinnung zu Grund liegen muß.

Die christliche Menschenliebe liegt andern Pflichten gegen andere Menschen zu Grund, d. h. nicht, sie sey einziger Bestimmungsgrund der Erfüllung aller anderer. Der Sinn des Satzes: „Liebe gegen andere liegt zum Grund bey der Erfüllung anderer Pflichten gegen unsere Mitmenschen", ist nur der: Haben wir gleich noch andere Bestimmungsgründe dazu, so sollen wir doch alle übrige Pflichten gegen andere auch aus Liebe und mit Liebe gegen unsern Nächsten erfüllen. Dieß gilt auch von allen Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere. Denn

1) sollen wir auch alle diese Pflichten, alle vollkommene Pflichten gegen andere, auch aus Liebe gegen den Nächsten erfüllen: und dann

2) steht ächtes Wohlwollen gegen andere in nothwendigem Zusammenhang mit Gerechtigkeitsliebe. Wir können andere nicht wahrhaft hochschätzen und lieben, und nicht den ernstlichen Willen haben zur Beförderung ihres Wohls beyzutragen, ohne zugleich den ernstlichen Willen zu haben, durch keine Art von Ungerechtigkeit ihrem Wohlseyn Abbruch zu thun. Daher sagt Paulus Röm. 13, 9.: Das Gebot der Liebe gegen den Nächsten schließe auch alle Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere in sich. Und wie klar ist es, daß diese alle enthalten sind in dem Ausspruch Jesu, durch den er das Gebot der Liebe des Nächsten erläutert (Matth. 7, 12.)! Dieß bezieht sich nicht blos auf Pflichten der Güte, sondern auch der Gerechtigkeit.

Der Sinn ist: Beobachtet gegen andere alles, was ihr mit Grund von ihnen fordern oder erwarten könntet, wenn ihr an ihrer Stelle wäret: Unterlasset alles, was ihr fordern oder erwarten könntet, daß sie unterließen, wenn ihr an ihrer Stelle wäret. Die Gesinnung der Menschenliebe liegt allen andern Pflichten gegen andere, auch den Pflichten der Gerechtigkeit, zu Grund: Wir sollen sie aus Liebe, und mit Liebe erfüllen; und werden sie dann um so williger erfüllen, in dem Geist, in welchem sie erfüllt werden sollen, wenn wir sie nicht als bloße Zwangspflichten betrachten, zu deren Erfüllung uns auch Gewalt nöthigen kann.

Die speciellen Pflichten gegen andere können in absolute und hypothetische getheilt werden.

Absolute heißen diejenigen, die wir überhaupt allen unsern Mitmenschen schuldig sind, soferne wir in den Fall kommen, diese oder jene Pflicht wirklich erfüllen zu können: Es sind Pflichten, die durch das allgemeine Verhältniß bestimmt werden, in dem Menschen gegen Menschen stehen. Hypothetische Pflichten gegen andere sind diejenigen, die gegründet sind in besonderen Verhältnissen einzelner Individuen gegen andere Individuen oder gegen Gesellschaften. Damit kann man Vogels Eintheilung in einfache und zusammengesezte Pflichten gegen andere verbinden. Einfache sind diejenigen, welche sich blos darauf und insofern sie sich darauf gründen, daß andere, Menschen sind, oder auf das allgemeine Verhältniß unserer Mitmenschen gegen uns; zusammengesezte heißen diejenigen, bey welchen besondere Verhältnisse (als Bestimmungsgründe) hinzukommen; oder: die sich auch auf ein besonderes Verhältniß gegen andere gründen. Einfache und zusammengesezte Pflichten sind beyde absolut. Zusammengesezte Pflichten sind solche, die wir andern überhaupt schuldig sind, aber gewissen Menschen noch aus besondern Gründen, z. B. bey Eltern und Ehegatten.

A. Absolute Pflichten.

Wir führen die vorzüglichsten an. Eine ganz vollkommen genaue logische Eintheilung habe ich noch nicht gefunden: Allein es liegt auch in der Hauptsache nicht viel daran. Die vorzüglichen sind

A) vorerst alle diejenigen besonderen Pflichten, die sich beziehen auf die Förderung oder Nichtverhinderung

der vernunftgemäßen Zwecke anderer, oder alle, die sich beziehen auf die geistige Vervollkommnung unserer Mitmenschen, auf Erhaltung ihres Lebens, und auf ihren äußern Zustand (oder: auf ihr äußeres Wohlseyn). Eine sehr wichtige Pflicht ist

I) die, für die moralische Vollkommenheit anderer zu sorgen, sie nicht zu hindern, sondern vielmehr möglichst zu befördern. Es ist kurz zu zeigen,

1) was diese Pflicht in sich begreife,

2) welche Gründe dazu verpflichten.

a) Zur Pflicht der Sorge für die Moralität anderer gehört

1) die Pflicht, die Besserung anderer auf keine Art zu hindern. Wir sollen uns hüten vor absichtlicher Verführung anderer. Wir sollen uns hüten, andern ein Aergerniß zu geben.

Wenn man σκανδαλον im weitesten Sinn nimmt, so begreift es auch die absichtliche Verführung in sich. Im engern, im N. T. gewöhnlichen Sinn giebt man ein Aergerniß:

α) Durch solche Handlungen, die an sich pflichtwidrig sind, insofern man andere dadurch reizt zum Bösen; wenn man gleich nicht die Absicht hat, dieß zu thun;

β) durch solche, die an sich betrachtet gleichgültig sind, von denen man aber voraussehen kann, daß sie für andere, die etwa gegenwärtig sind, oder Nachricht davon erhalten, Veranlassung oder Reizung zu Sünden seyn würden, daß sie etwa Veranlassung für sie seyn würden, ihrer Ueberzeugung entgegen zu handeln, oder daß sie durch eine an sich und im allge-

meinen nicht unerlaubte Handlung, die wir verrichten, in der Meynung würden bestärkt werden, eine gewiße Art von Handlungen, die für sie nachtheilig sind, seye auch für sie erlaubt. Von diesem ist Röm. 14. 1 Cor. 8, 9. 10. die Rede. vergl. besonders c. 8, 7. f. 10, 32. Röm. 14, 23. Die Rücksicht auf die Moralität anderer, die Schonung für das moralische Gefühl anderer soll so weit gehen, daß wir uns gerne an sich gleichgültiger Handlungen enthalten, wenn andere dadurch zur Sünde veranlaßt oder gereizt werden. Wir sollen endlich auch in keinem Fall das Böse billigen. So sehr das Gebot der Liebe fordert, daß wir so billig als möglich über andere urtheilen; so verkehrt würde eine solche Menschenliebe seyn und handeln, die das Böse für etwas Gleichgültiges oder Gutes erklärte. Zur Pflicht gegen die Moralität anderer gehört

2) daß wir den Zweck der Besserung anderer positiv zu befördern suchen, unmittelbar und mittelbar. Unmittelbar können und sollen alle dieses

α) durch ein standhaftes gutes Beyspiel thun, gesezt auch, daß sie es auf andere Art nicht thun können. Ausdrücklich wird dieß Phil. 2, 15. empfohlen; darauf bezieht sich auch 1 Petr. 2, 12. 15. Matth. 5, 16. (zunächst in Beziehung auf die Apostel, aber es ist auch anwendbar auf Christen überhaupt.) Sehr wichtig war im ersten Zeitalter des Christenthums, sehr wichtig ist auch jezt noch ein gutes Beyspiel in Rücksicht auf die Beförderung des moralischen Zwecks anderer. Sehr wichtig war es im ersten Zeitalter. Wie konnten Christen auf treffendere Art so manche Lästerungen gegen das Christenthum widerlegen, als durch ein stand-

haftes rechtschaffenes Verhalten, das Jesu Vorschriften und Beyspiel angemessen war? Wie konnten sie thätiger beweisen, daß das Christenthum keine unmögliche Forderung an die Menschen mache, daß die schwersten Tugenden, die Jesus forderte von seinen Schülern, nicht unerreichbar seyen, als wenn sie diese Tugenden z. B. Sanftmuth rc. standhaft ausübten? Wie viel konnte ihr Beyspiel beytragen, auch Feinde des Christenthums oder gegen dasselbe gleichgültige Menschen zur Aufmerksamkeit darauf und zur Achtung dagegen, und gegen den Urheber des Christenthums, zu veranlassen! Wie viel konnte ihre standhafte Ruhe und Gelassenheit auch unter den drückendsten Leiden und in der Nähe des Todes bey Unbefangenen dazu beytragen, ihnen das Christenthum achtungswerth und liebenswürdig zu machen? Und wie wichtig war das Beyspiel der vollkommenern Christen in Beziehung auf die Schwächeren? Für diese war jenes ein Stärkungsmittel im Guten überhaupt, ein Stärkungsmittel ihres Vorsatzes, auf dem Weg der christlichen Tugend fort zu wandeln, ihres Muths, ihres Vertrauens auf Gott auch bey der lebhaftesten Empfindung ihrer Schwäche und der großen äusseren Hindernisse, mit denen sie zu kämpfen hatten, und Veranlassung zur Dankbarkeit gegen Gott. In allen diesen Hinsichten gilt Jesu Ausspruch: (Matth. 5, 16.) lasset euer Licht leuchten rc.: Er bezieht sich auf die Wirkungen eines guten Beyspiels bey solchen, die schon Verehrer Gottes und Jesu waren, und bey solchen, die es noch nicht waren. Aus ähnlichen Gründen ist ein gutes Beyspiel auch jezt noch wichtig, in Beziehung auf Beförderung des

Zwecks einer ächten Verehrung Gottes. Ein gutes Beyspiel ächter Christen kann

1) auch in unserer Zeit moralisch vortheilhafte Wirkungen hervorbringen, in Beziehung auf solche, die noch keine Christen sind. Es kann bey ihnen zunächst die Wirkung haben, daß ihr moralisches Gefühl dadurch belebt und geweckt wird, daß sie zur ruhigen unbefangenen Prüfung des Christenthums und zunächst der christlichen Sittenlehre, zur Achtung gegen Religion und das Christenthum veranlaßt werden, daß das Vorurtheil weggeräumt wird, Tugend oder wenigstens christliche Tugend sey etwas unmögliches, eine unerreichbare Idee. Ein gutes Beyspiel ist der überzeugendste Beweis, daß der Begriff von Tugend, namentlich von christlicher Tugend nicht ein blos eingebildeter, sondern ein reeller sey, daß es möglich ist, in stuffenweisem Fortschritt die dabey in den Weg kommenden Hindernisse zu überwinden. Sehr wichtig ist

2) aber auch ein gutes Beyspiel in Rücksicht auf Bevestigung der Schwächern, die einer Stärkung noch vorzüglich bedürfen.

Durch Darstellung des Christenthums in unserm Leben können wir alle viel zur Förderung der Tugend, namentlich der christlich religiösen Tugend, bey andern beytragen; und alles, was wir durch Belehrungen, Ermahnungen ꝛc. zur Förderung dieses Zwecks beytragen mögen, kann ohne ein gutes Beyspiel keinen ganz erwünschten Erfolg haben. Moralische Erinnerungen verlieren viel von ihrer Wirksamkeit, wenn der, der sie giebt, nicht durch sein Beyspiel beweist, daß er die Vorschriften des Christenthums achte.

β) Beytragen können wir zur Förderung des Zwecks der Moralität überhaupt, und namentlich christlich religiöser Moralität, durch mündliche und schriftliche Mittheilung unserer Vorstellungen und Gefühle, die sich auf Moralität und Religiosität beziehen:

1) Bey allen überhaupt, mit denen wir umgehen oder Briefwechsel unterhalten, durch gelegentliche Mittheilung unserer Gedanken und Ueberzeugungen, unserer Urtheile in Absicht auf moralische und religiöse Gegenstände, durch gelegentliche Mittheilung unserer Gefühle und Erfahrungen; und solche gelegentliche Mittheilungen wirken in manchen Fällen mehr als absichtliche Belehrungen und Zurechtweisungen.

Veranlassungen zu solchen gelegentlichen Mittheilungen finden sich viele in der täglichen Unterredung, in Erzählungen, Fragen anderer, in ausdrücklichen Aufforderungen zur Rechtfertigung unserer Denk- und Handlungsart ꝛc. Aber

2) es giebt auch Fälle, wo wir andere absichtlich zurechtweisen sollen. Dieß ist die Pflicht, von der in einigen Stellen des N. T. z. B. Gal. 6, 1. 1 Thess. 5, 14. ꝛc. die Rede ist. Bey dieser Pflicht sind gewisse Einschränkungen zu beobachten, wenn man sie auf eine Art erfüllen will, die der wahren Absicht Jesu, dem Zweck der moralischen Erinnerung und dem Geist des Christenthums angemessen ist. Es ist klar, daß es bey der jetzigen Lage der Christengemeinde dem Sinn Jesu nicht gemäß wäre, alle, von denen wir wissen, sie haben gefehlt, gerade zurecht zu weisen. Es ist klar, daß in tausend Fällen nicht nur der Zweck nicht erreicht wür-

de, sondern auch der Erfolg dem Zweck entgegen wäre, daß man andere nur zur Erbitterung reizte. Diese Pflicht darf nur unter folgender Beschränkung beobachtet werden:

1) Man muß den, welchen man zurechtweisen will, seine Fehler so genau kennen und zu beurtheilen im Stande seyn, als zu einer zweckmäßigen Zurechtweisung erfordert wird.

2) Man muß mit ihm nicht blos in dem allgemeinen Verhältniß, in welchem Menschen gegen Menschen, oder Christen gegen Christen, stehen, sondern in einem nähern Verhältniß stehen, in einem solchen, daß man einestheils eine schickliche Veranlassung zur Zurechtweisung finden, anderntheils einen guten Erfolg hoffen kann: Man muß die Vorschrift Eph. 5, 16. beobachten.

Ueberdieß muß die Zurechtweisung auf eine kluge, sanfte, möglichst schonende Art und mit Bescheidenheit geschehen, sonst kann der zu beabsichtigende Erfolg nicht erreicht werden.

Zur Beförderung der moralischen Verbesserung kann man

γ) unmittelbar auch durch Unterstützung von Anstalten beytragen, die darauf abzwecken, und durch Wegräumung van Hindernissen, die bey einzelnen ihrer moralischen Vollkommenheit im Wege stehen.

b) Die Gründe der Verpflichtung, die Besserung anderer nicht zu hindern, sondern zu befördern, sind folgende:

1) Das Christenthum fordert ausdrücklich, daß

wir auf keine Weise die Besserung anderer hindern, vielmehr nach Kräften und Umständen positiv zu ihrer Besserung durch Religiosität mitwirken sollen. Jac. 5, 19. f. Röm. 14, 19. Eph. 4, 29. 5, 11. 16. Phil. 2, 12. Matth. 18, 6. 1 Cor. 8, 11. ꝛc.

2) Diese Pflicht läßt sich auch aus andern allgemeinen Pflichten herleiten. Sie ist

a) augenscheinlich enthalten in der allgemeinen Pflicht der christlichen Menschenliebe. Sollen wir überhaupt andern wahres Gutes wünschen, so sollen wir ihnen wohl vorzüglich wünschen, daß sie durch das Christenthum gebesserte und ewig selige Menschen werden: Sollen wir zum Wohl anderer beytragen, so muß vorzüglich ihr geistiges und ewiges Wohl uns ernstlich angelegen seyn.

Auf der andern Seite können wir unseren Mitmenschen nichts kostbarers rauben, als Unschuld und Reinigkeit des Herzens und geistiges Wohlseyn.

b) Wir sollen Gottes und Christi Zwecke befördern. Aber der wichtigste Zweck Gottes (vgl. Luc. 15, 7. 10. 1 Tim. 2, 4. ff. 2 Petr. 3, 9. Joh. 3, 16.) und Christi in Absicht auf andere und uns ist der Zweck unserer Bestimmung durch Religion, und unserer ewigen Beseligung. Dieß ist der Hauptzweck der ganzen Veranstaltung, die Gott durch Jesum ausführt, also auch ein nach Gottes und Christi Urtheil äußerst wichtiger Zweck. Darum sollen wir uns angelegen seyn lassen, diesen Zweck bey andern möglichst zu befördern.

c) Christen sind zu Beförderung dieses Zwecks besonders insofern verpflichtet, als sie Mitglieder einer Gemeinde sind, deren Hauptzweck ist, die Mensch-

heit in immer größerer Ausdehnung und in immer höherem Grad durch das Christenthum zu veredlen, eine ächte und lebendige Erkenntniß und Verehrung Gottes und Christi, und die damit zusammenhängende Gesinnung zu befördern. Mit dieser Pflicht steht im nächsten und nothwendigen Zusammenhang die Pflicht, Kenntniß von moralischen und religiösen Wahrheiten, Kenntniß des Evangelii und Ueberzeugung von seiner Wahrheit und Göttlichkeit bey andern nach Kräften zu befördern, nach unserem Beruf, nach schicklicher Gelegenheit. — Aber wir sind überhaupt auch verpflichtet, einestheils eine zweckmäßige Ausbildung des Erkenntnißvermögens bey andern nicht zu hindern, anderntheils positiv beyzutragen, daß andere eine rechte Erkenntniß der Wahrheiten erlangen, deren Kenntniß für sie nützlich, namentlich ihrem Beruf angemessen ist. Mit der Erfüllung dieser Pflicht steht ganz in keinem Widerspruch die ächt moralische Toleranz, die einzig darin besteht, daß wir andern nicht wegen Verschiedenheit ihrer Meynungen oder Denkart die Werthschätzung und Liebe verweigern, die wir ihnen als unsern Mitmenschen oder auch Mitchristen, oder zugleich in Rücksicht auf ihre individuellen Vorzüge schuldig sind. Unmoralisch ist eine Toleranz, die in Gleichgültigkeit gegen Irrthümer, besonders gegen schädliche, oder gegen Laster besteht.

(Vollkommen richtig sagt Carus in seiner Moral, in dieser Hinsicht müsse der Sittlichbeste ebendarum der Intoleranteste seyn.) Aber in dem vorherbestimmten Sinn soll Toleranz gegen jeden einzelnen Menschen ausgeübt werden. Die Werthschätzung und

Liebe aber gegen solche, die wir als irrende, besonders in wichtigen, auf Religion und Moralität sich beziehenden, Punkten, ansehen müssen, muß sich bey schicklichen Veranlassungen, wenn wir hoffen dürfen, auf den andern mit Erfolg wirken zu können, auch dadurch äußern, daß wir ihn von seinen falschen Grundsätzen zurückzubringen suchen. Nur versteht es sich, daß dieß einzig durch moralische Mittel geschehen kann und darf. Es ist nicht blos unmoralisch, sondern auch thörigt an sich, andere zu anderer Ueberzeugung durch Zwangsmittel bringen zu wollen. Wie können dadurch Ueberzeugungen und Gesinnungen hervorgebracht werden? Ist einer veredelt, wenn er sich durch Zwangsmittel bestimmen läßt, andere Ueberzeugung zu heucheln? Und sind nicht solche Mittel jederzeit zuverlässige Mittel, die Grundsätze selbst, die man dadurch befördern will, in ein nachtheiliges Licht zu stellen, die Gesinnung des Zwingenden mehr oder weniger verdächtig zu machen?

II) Andere Pflichten beziehen sich auf das Leben anderer, auf ihren Körper, oder auch auf ihren äußern Zustand. Mit allen diesen steht in einem gewißen Zusammenhang die Pflicht, zur Beförderung des höchsten Zwecks der Menschheit bey andern beyzutragen. Sie hängt damit zusammen, insofern wir bey Verletzung anderer Pflichten gegen andere ihnen kein gutes Beyspiel geben, und ihre Achtung und Liebe nicht erwerben können. Sie steht aber auch in besonderem Zusammenhang mit einigen andern Pflichten, mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit, mit der Pflicht, für das Leben anderer zu sorgen, u. s. w. Es ist Pflicht,

für Erhaltung des Lebens und der Gesundheit anderer zu sorgen. Diese Pflicht ist enthalten im allgemeinen Gebot: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; oder (Matth. 7, 12.): was ihr wollet, daß euch die Leute thun, das thut auch ihr ihnen. So theuer unser eigenes Leben für uns ist, so theuer soll auch das Leben anderer für uns seyn. Und wie groß ist der Werth des menschlichen Lebens, besonders wenn man es aus dem christlichen Gesichtspunkt betrachtet! Es ist ein Leben, in dem wir für unsere große Bestimmung gebildet werden sollen, für das ewige überirrdische Reich Gottes, für die vollkommenste Art von Wirksamkeit des Geistes für die edelste Zwecke: Es ist ein Leben, in welchem und während dessen wir für manchfaltige Zwecke Gottes thätige Werkzeuge Gottes, in unseren irrdischen Verhältnissen, in Absicht auf andere seyn sollen. Hat das menschliche Leben überhaupt einen grossen Werth, so hat das Leben jedes einzelnen ihn auch. Und wie können wir ernstlich daran denken, zur Beförderung der Besserung und Veredlung unserer Mitmenschen möglichst mitwirken zu wollen, ohne daß uns die Pflicht der Erhaltung ihres Lebens heilig ist? Im neuen Testament beziehen sich auch einige besondere Stellen auf die Pflicht, das Leben anderer zu achten. Matth. 15, 19. Gal. 5, 21. 1 Joh. 3, 15. 1 Tim. 1, 9. Diese Pflicht ist theils eine Pflicht der Gerechtigkeit, theils der Güte. Pflicht der Gerechtigkeit ist es, keinen unserer Mitmenschen zu morden, aber auch alles zu unterlassen, was zur Verkürzung ihres Lebens, zur Verletzung ihrer Gesundheit, oder der Integrität ihres Körpers beytragen kann; also auch darum vor

Härte gegen andere, vor empfindlichen Kränkungen ihrer Ehre uns zu hüten, und auch in dieser Hinsicht den Affekt des Zorns zu mäßigen. — Pflicht der Güte ist es, soviel möglich auch positiv zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit anderer beyzutragen. Eingeschränkt wird die Pflicht, für Erhaltung des Lebens anderer zu sorgen, durch das obrigkeitliche Recht der Todesstrafe, soferne diese in gewißen Fällen nothwendige Bedingung der Erhaltung der Sicherheit der bürgerlichen Gesellschaft, besonders des Lebens der Mitglieder derselben, ist; ferner durch den Krieg, aber nur dann, wenn dieser rechtmäßig ist.

Wird sie nicht auch eingeschränkt durch die Pflicht der Nothwehr? Dadurch versteht man eine solche Vertheidigung unseres eigenen Lebens gegen einen augenscheinlich unrechtmäßigen Angriff, die mit Tödtung des andern verbunden seyn oder sie zur Folge haben kann. Aber ist sie erlaubt? Wenn sie es seyn soll, so muß

1) im vorkommenden Fall es gar keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der Angreifer ungerechter Angreifer sey, und die boshafte Absicht habe, unser Leben zu nehmen;

2) es muß entschieden gewiß seyn, daß schlechterdings kein anderes Mittel der Rettung übrig bleibt, als ein gewaltsamer Angriff auf ihn.

3) Eine Nothwehr kann nicht moralisch rechtmäßig seyn, wenn man dabey sich die Absicht vorsezt, den andern zu tödten. Man kann moralisch berechtigt seyn, einen gewaltsamen Angriff zu machen auf den andern, der etwa die Folge haben kann, daß er sein Leben ver-

liert. Aber man darf sich dabey nicht die Absicht vorsetzen, den andern zu tödten. Man darf sich in einem solchen Fall nur den Zweck vorsetzen, den andern für uns unschädlich zu machen; und es ist Pflicht, das Leben des andern möglichst zu schonen, den Angriff so einzurichten, daß, wo möglich, zugleich unser und des andern Leben gerettet werde. Daß unter diesen Bestimmungen Nothwehr erlaubt sey, scheint mit Recht angenommen werden zu können.

Es ist nicht einzusehen, warum man moralisch verpflichtet oder auch nur berechtigt sey, sein Leben in einem solchen Fall hinzugeben. Aber die Tödtung des andern soll man möglichst zu verhindern suchen. Wenigstens, auch abgesehen von den christlichen Grundsätzen, ist nicht einzusehen, wie man erweisen könne, daß man sich den Zweck vorsetzen dörfe, den andern zu tödten. Nur die Pflicht der Erhaltung unsers Lebens giebt uns ein Recht zum Angriff. Darum darf der Zweck nur seyn, den Angriff des andern unschädlich zu machen. Aber ist nicht nach christlichen Grundsätzen selbst in einem solchen Fall gewaltthätiger Angriff eines andern unerlaubt? Einige haben dieß behauptet. Mehrere *), Mennoniten z. B. glauben, daß Christen überhaupt gewaltsame Gegenwehr unerlaubt sey; und damit hängt bey ihnen die Meynung zusammen, daß es Christen nicht erlaubt sey, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden. — Auch der Socinianische Theolog Wolzogen behauptet in seinem Commentar über das Evangelium Matth. (5,38.f.): daß Noth-

*) S. Walchs neueste Religionsgeschichte VIII. Th. S. 443. 459. f.

wehr rc. der Sittenlehre Jesu widerstreite. Jene und dieser berufen sich auf Matth. 5, 39. Einige Bemerkungen hierüber: Es ist einzig die Frage, ob man daraus erweisen könne, daß es unerlaubt sey, unser Leben gegen einen ungerechten Angriff gewaltsam zu vertheidigen, wenn kein anderes Rettungsmittel übrig ist. — Man ist wohl nicht berechtigt, diesen Fall zu denen zu rechnen, die Jesus im Sinne hatte. Jesus spricht nicht von einem Angriff, bey welchem das Leben mit augenscheinlicher Gefahr bedroht wird. Grotius bemerkt richtig: «Christi hæc verba proprie de ultione agere videntur, aut de vi ad arcendum malum, quod facile sit reparabile.» Dazu gehört aber gewiß dasjenige, von dem die Frage ist, nicht. Fragen könnte man übrigens doch, ob nicht vielleicht dieser Ausspruch Jesu, theils in einem beschränkteren, theils in einem mehr umfassenden Sinn genommen werden könne, und ob Jesus nicht im Voraus darauf habe rechnen können, daß nur diejenigen ihn im umfassenderen (volleren) nehmen werden, die zugleich diesen Sinn als übereinstimmend mit denjenigen Versicherungen Jesu ansehen, die sich beziehen auf das besondere Vertrauen, das Christen in besondern Fällen auf die göttliche Vorsehung haben dürfen. Wolzogen und andere, die jenen Ausspruch in umfassendem Sinn nehmen, setzen voraus, daß man in solchen Fällen auch ein ganz specielles Vertrauen auf die göttliche Vorsehung setzen dürfe. Die Sache im Allgemeinen betrachtet, wäre es nicht unmöglich, daß diese und vielleicht auch andere Aussprüche Jesu insofern einen zweyfachen Sinn hätten, als der beschränktere im mehr umfassenden Sinn enthalten wäre.)

Der Grundsaz, Kränkungen seiner Ehre durch Handlungen zu rächen, durch die das Leben anderer und unser eigenes augenscheinlicher Gefahr ausgesezt wird, ist so beschaffen, daß niemand dessen allgemeine Befolgung vernünftigerweise wollen kann; denn niemand wäre dabey seines Lebens sicher, weil die Beurtheilung, was Kränkung der Ehre sey, immer auch vom individuellen Gefühl abhängt, und weil auch rechtschaffene Menschen vor Uebereilungen nicht sicher sind. Ueberdieß steht diese Meynung mit den Pflichten gegen die bürgerliche Gesellschaft im Widerspruch.

III) Auch in Absicht auf die äußeren Güter anderer sollen wir Pflichten beobachten; vorerst in Absicht auf ihr äußeres Eigenthum. Auch hier giebt es Pflichten der Gerechtigkeit und der Güte. Jene dürfen als bekannt vorausgesezt werden. Sie werden im neuen Testament in mehreren Stellen ausdrücklich angeführt: 1 Cor. 6, 9. f. Matth. 15, 19. 1 Thess. 4, 6. Röm. 13, 9. Eph. 4, 28. Jac. 5, 4. ꝛc. Sie sind enthalten in dem allgemeinen Gebot der Liebe gegen andere (Matth. 22, 39.), oder in dem Gebot (Matth. 7, 12.): Andern zu thun, was man im gleichen Falle von ihnen wünschen würde. Pflicht der Gerechtigkeit ist es, keinem andern widerrechtlich etwas von dem, was er als Eigenthum besizt, zu entziehen, aber auch keinem andern etwas von dem vorzuenthalten, was man ihm zusagte, oder was er aus einem rechtlichen Grund von uns fordern kann, ihm sein Eigenthum nicht um zu niedrigen Preis abzulocken oder abzudringen, — was wir ihm zu leisten übernommen haben, zu leisten. Daß die Erfüllung dieser Pflicht mit dem

Wohl der menschlichen Gesellschaft in engem Zusammenhang stehe, fällt von selbst in die Augen. — Es giebt auch Pflichten der Güte in Beziehung auf das äußere Eigenthum anderer. Wir sollen beytragen, daß andere äußeres Eigenthum besitzen, erwerben, daß ihr Eigenthum erhalten, hergestellt oder auch vermehrt werde. Diese Pflicht kann auf verschiedene Art erfüllt werden, durch guten Rath, durch Beförderung und Aufmunterung der Arbeitsamkeit, ꝛc. durch Mittheilung eines Theils unsers Eigenthums. — Diese Pflicht überhaupt, namentlich auch die Pflicht der Mildthätigkeit im engern Sinn, die in Anwendung eines Theils seines Eigenthums zur Unterstützung der Dürftigen besteht, ist enthalten in der allgemeinen Pflicht des Wohlwollens gegen andere.

Wir alle müssen eine solche Unterstützung von andern in dringenden Fällen wünschen, uns also auch für verpflichtet halten, andere nach Vermögen zu unterstützen. Die christliche Lehre enthält mehrere Aufforderungen zur Wohlthätigkeit gegen Dürftige, auch gegen dürftige Mitmenschen überhaupt, ohne Rücksicht darauf, ob sie Christen sind oder nicht, böse oder gut, unsere Freunde oder nicht. Matth. 5, 45. Luc. 6, 35. Gal. 6, 10. (1 Tim. 6, 18.).

Die Beweggründe der christlichen Lehre sind theils die allgemeine, die auch zu Erfüllung anderer Pflichten verpflichten und aufmuntern: Der Wille und das Beyspiel Gottes (2 Cor. 9, 7. Matth. 5, 45. (vgl. 48. Luc. 6, 35.) 1 Joh. 3, 17. vgl. 4, 21.); das Beyspiel Christi, der allen mit Aufopferung diente (2 Cor. 8, 9.); Rücksicht auf das künftige Leben in doppelter Beziehung:

1) Um die Einwendung zu entkräften, daß wir im Ganzen in Rücksicht auf unsere Glückseligkeit durch Wohlthätigkeit verlieren;

2) in der Beziehung, daß wir nur durch Liebe gebildet werden können für die Seligkeit und Wirksamkeit der Bürger des himmlischen Reichs Gottes. Diese Liebe nämlich kann in diesem Leben ohne Wohlthätigkeit gegen Dürftige, wenn und soweit diese für uns möglich ist, nicht vorhanden seyn. Ueberdieß erinnert die christliche Lehre daran, (und dieser Gesichtspunkt ist wichtig,) daß wir durch Mildthätigkeit selbst zur Beförderung des höchsten Zwecks bey andern beytragen können. Paulus stellt diesen Gedanken in besonderer Anwendung auf Wohlthätigkeit gegen Christen dar, 2 Cor. 9, 11. f. 14. Der Gedanke läßt sich noch mehr verallgemeinern; denn es ist im Allgemeinen wahr, daß man in vielen Fällen auch bey Nichtchristen etwas zu ihrer moralischen und religiösen Bildung, wenigstens indirekt, durch weise Mildthätigkeit beytragen kann.

Können denn nicht dadurch bey manchen Empfindungen der Dankbarkeit, auch gegen Gott, und Gefühle des Vertrauens auf die göttliche Vorsehung, erregt; kann nicht dadurch bey manchen ein wichtiges Hinderniß weggeräumt, oder doch vermindert werden, das überhaupt ihrer geistigen Bildung im Weg steht? Oder sind nicht drückende Nahrungssorgen für viele sehr hinderlich, auch für den Anfang ihrer moralischen Veredlung? Diesen Zweck solle man besonders vor Augen haben bey der Wohlthätigkeit. —

Wie soll die Wohlthätigkeit gegen andere be-

schaffen seyn? Die christliche Mildthätigkeit soll ihrer Quelle nach rein seyn, sich nicht gründen auf Eigennutz, Ehrgeiz (Matth. 6, 1. f. 1 Cor. 13, 3.), überhaupt nicht auf Selbstsucht, aber auch nicht auf natürliche Gutmüthigkeit (Weichherzigkeit) allein: Sie soll verbunden seyn mit Willigkeit (2 Cor. 9, 7.): Sie soll in ihren Aeußerungen untergeordnet seyn der Pflicht der Gerechtigkeit, aber auch der Pflicht, die moralische Vollkommenheit anderer nicht zu hindern; man soll also nicht auf eine Art wohlthätig seyn, daß man dadurch Ueppigkeit und Müßiggang nährt. Die Mildthätigkeit soll ferner weise seyn in Absicht auf die Auswahl ihrer persönlichen Gegenstände. Wenn alle übrige Umstände gleich sind, so gilt die Regel, man soll die Würdigern den Wenigerwürdigen vorziehen. Aber keineswegs darf man die Regel als allgemein feststellen: Man soll überhaupt nur gegen Würdige wohlthätig seyn. Denn

1) giebt es manche Fälle, wo das Bedürfniß, besonders ein dringendes, entscheidet für Ausübung der Wohlthätigkeit, ein solches Bedürfniß besonders, dem jezt gerade nur dieser oder jener abhelfen kann.

Jener Samariter Luc. 10. hatte nicht erst zu untersuchen, ob der unglückliche Jude ein würdiger oder unwürdiger Mensch sey. Das dringende Bedürfniß dieses Menschen sollte ihn bestimmen, das zu thun, was er that. Er sollte ihn nur als einen einer schleunigen Hülfe bedürfenden Menschen betrachten.

2) In vielen Fällen sind wir nicht im Stande zu beurtheilen, ob der Bedürftige würdig oder unwürdig, mehr oder weniger würdig sey. Und je genauer wir

Christi Vorschrift beobachten, uns vor allem unbilligen lieblosen Urtheil über andere zu hüten, desto weniger werden wir geneigt seyn, ohne hinlänglichen Grund den Bedürftigen für einen Unwürdigen zu erklären. Dazu kommt

3) der (vielleicht oft übersehene) Umstand: Man kann durch Mildthätigkeit auch oft, wenn gleich nur indirekt, beytragen, daß der andere ein würdiger Mensch werde: Denn gerade drückende Armuth ist für manche ein großes Hinderniß ihrer moralischen Bildung. Man handelt also weder vernünftig noch christlich, wenn man in Beziehung auf Handlungen der Mildthätigkeit immer nur fragt, ob dieser oder jener Mensch würdig oder unwürdig sey. Nur dieß ist nicht zu bezweifeln: Wenn wir die Ueberzeugung haben, daß ein anderer nicht einmal wahrhaft bedürftig sey, und zugleich Ursache haben zu glauben, er würde Mißbrauch von einer Wohlthat machen; so sind wir verpflichtet, ihm einen andern würdigeren vorzuziehen, den wir zugleich als wahrhaft Bedürftigen kennen. (Je mehrere gute Zwecke wir durch unsere Wohlthätigkeit erreichen können, desto weiser ist sie, und bey guten Menschen können mehr gute Zwecke erreicht werden.) Wir sollen aber auch insofern in Beziehung auf Mildthätigkeit weise seyn, als wir auch auf unsere eigene Umstände und die unserer Familie Rücksicht nehmen sollen. An die eigene Umstände erinnert 2 Cor. 8, 12.; und in einer andern Stelle 1 Tim. 5, 8. erklärt Paulus, daß der schlimmer sey, als ein Heide, der nicht einmal für die Seinigen sorge. Eine solche Wohlthätigkeit, wobey man über das Maas seiner Kräfte

geht, ist auch an sich nichts weniger als vernünftig, und in Hinsicht auf ihre Folgen der Pflicht der Liebe gegen unsere Mitmenschen überhaupt nicht angemessen. Denn sie kann keine andere Folge haben, als daß man früher oder später aufhören muß andern zu geben, ja daß man andern lästig fallen muß. Was übrigens die genauere Bestimmung des Maaßes der Mildthätigkeit betrifft, so lassen sich darüber keine allgemeine Regeln geben; und bey Beurtheilung anderer in dieser Rücksicht muß man sich sehr hüten, den Maasstab von sich selbst herzunehmen. Zwey gleich menschenfreundliche Menschen können mit gleich guter Gesinnung verschieden handeln.

Im Fall der Verletzung der Pflicht der Gerechtigkeit in Absicht auf das Eigenthum anderer, tritt die Pflicht der Wiedererstattung im engern (oder eigentlichen) Sinn ein. Hat man dem andern etwas unrechtmäßigerweise entrissen oder vorenthalten, so ist man verpflichtet zur Wiedererstattung. Die Pflichtmäßigkeit derselben läßt sich aus mehreren Gründen ableiten. Sie ist zwar nicht ausdrücklich im N. T. geboten. Aber sie konnte

1) als bekannt aus dem A. T. vorausgesezt werden (Ezech. 33, 15.);

2) läßt sie sich herleiten schon aus dem allgemeinen Grundsaz der christlichen Sittenlehre Matth. 7, 12.: was ihr wollt rc., aus der allgemeinen Pflicht der Gerechtigkeit, die das Christenthum so sehr empfiehlt (Phil. 4, 8.): Denn es ist fortgesezte Ungerechtigkeit, das zu behalten, was man dem andern unrechtmäßig entriß oder vorenthielt. Es wird ferner ausdrück-

lich bemerkt, daß Jesus Luc. 19, 8. 9. den Entschluß eines römischen Zollbedienten gebilligt habe, allen (vierfach) wieder zu erstatten, von denen er wisse, daß er sie übervortheilt habe, und weil er es von vielen nicht mehr wisse, die Hälfte seines Vermögens den Armen zu geben. Auch sezt die Stelle: Philem. v. 18. 19. wohl die Pflicht der Wiedererstattung voraus. Sie sezt voraus, daß der Sklave, von dem die Rede ist, verpflichtet sey, den Schaden, wo möglich, zu ersetzen, den er verursacht hatte. Endlich läßt sich auch eine ächte und ernstliche Bereuung des Bösen nicht denken, ohne das ernstliche und aufrichtigste Streben, namentlich auch wieder zu erstatten, wenn und soweit es möglich ist, was man andern unrechtmäßig entriß. Aber der Anfang der Besserung muß darin bestehen, daß man überhaupt seine Vergehungen ernstlich bereut, alles Böse ernstlich verabscheut, namentlich das, dessen man sich schuldig machte. Wahre Besserung kann also nicht ohne die ernstliche Bemühung wieder zu erstatten vorhanden seyn.

Aber mehr kann auch nicht gefordert werden, als das ernstlichste und thätigste Bestreben, wieder zu erstatten, wenn und soweit es möglich ist. Denn allerdings kann Wiedererstattung in manchen Fällen physisch unmöglich seyn. Derjenige, welcher es schuldig ist, kann bey seinen gegenwärtigen Umständen nicht im Stande seyn, es zu thun. Wenn aber nur das unmöglich ist, eben denselben Personen wieder zu erstatten, die man unrechtmäßigerweise um einen Theil des Ihrigen gebracht hat, weil sie nicht mehr leben, oder weil man nicht mehr weiß, welche Personen man be-

vortheilt hat, wie es bey dem römischen Zollbedienten, (Luc. 19, 8.) der Fall war, so soll man wenigstens das unrechte Gut nicht behalten wollen, nicht als Eigenthum betrachten, sondern es im ersten Fall den Erben dessen, den man bevortheilt hat, zurückgeben, im zweyten Fall aber das, was man wiedererstatten sollte, ausschließend zur Wohlthätigkeit gegen Arme bestimmen.

Man kann aber

2) von der Wiedererstattung freygesprochen werden, durch den, welchem man sie schuldig ist, und es kommt nur darauf an, ob man in Hinsicht auf seine Umstände und die des andern moralisch berechtigt ist, eine solche Dispensation anzunehmen, oder den andern dazu zu veranlassen. Philemon sprach wohl seinen Sklaven frey von dieser Verbindlichkeit. Dieß ist Pflicht der Wiedererstattung im engern (eigentlichen) Sinn. Allein die Hauptgründe für diese Pflicht beweisen zugleich, daß man nicht blos in Rücksicht auf den Schaden, den man andern in Rücksicht auf ihr Vermögen unrechtmäßigerweise zugefügt hat, schuldig ist, wiederzuerstatten, sondern daß man ihnen auch Wiedererstattung (in einem weitern Sinn) schuldig ist, wenn man in irgend einer andern Hinsicht ihren Zustand unrechtmäßigerweise verschlimmert hat: Man soll die Folgen davon, wenn und soweit es möglich ist, aufzuheben suchen. Allein freylich tritt bey Nachtheilen solcher Art, die nicht das Vermögen betreffen, der Fall nur zu häufig ein, daß es unmöglich ist, den ganzen Schaden oder auch nur den größten Theil davon zu vergüten. Bey Kränkungen der Ehre anderer, bey Verletzungen ihrer Gesundheit, bey

Vergehungen in Hinsicht auf den moralischen Zustand anderer ist es nicht leicht möglich, auch nur den grössern Theil des verursachten Schadens zu ersetzen. Aber zuweilen ist auch selbst eine sehr unvollkommene Vergütung für uns unmöglich, wenn z. B. der durch unsere Schuld Verschlimmerte nicht mehr lebt, oder wir wenigstens gar nicht mehr auf ihn würken können. Je schmerzhafter es für den sich bessernden Menschen ist, in einen solchen Fall zu kommen; desto mehr ist es Pflicht, uns aufs sorgfältigste zu hüten vor aller Verletzung unserer Pflicht gegen andere, uns zu hüten, daß nicht irgend einer unserer Mitmenschen durch uns in irgend einer Rücksicht Nachtheil leide.

Zu den Pflichten, die sich zunächst auf Beförderung und Nichtverhinderung der vernunftgemäßen Zwecke anderer beziehen, gehören

IV) auch diejenigen, die sich auf die Ehre anderer beziehen. Wir führen zuerst die äußere Pflichten an, die sich darauf beziehen, und zeigen dann, welche Gesinnung dabey zu Grund liegen soll.

Was das äußere pflichtmäßige Verhalten gegen die Ehre anderer betrifft; so gehören dazu negative und positive Handlungen.

1. Negative Handlungen: — Wir sollen die Ehre anderer auf keine Art verletzen, nicht in ihrer Abwesenheit, nicht in ihrer Gegenwart.

a) Nicht in ihrer Abwesenheit. Die Pflicht der Gerechtigkeit fordert, daß wir in keinem Fall Unwahrheiten ausbreiten, die für den andern nachtheilig sind, oder unzuverläßige Gerüchte verbreiten, die wir selbst für wahr zu halten keinen hinlänglichen Grund haben,

die man oft nur glaubt, weil man den, auf den sie sich beziehen, nicht liebt, wie man soll, und durch Verkleinerung des andern sich selbst erheben will. Man soll, dieß fordert die Pflicht der Gerechtigkeit, kein ungerechtes Urtheil über andere verbreiten; und die Pflicht der Liebe fordert, daß wir auch keine für andere nachtheilige Wahrheiten verbreiten, wenn nicht irgend eine höhere Pflicht es nothwendig macht, wenn wir nicht z. B. nachtheiligen Wirkungen der Thätigkeit anderer dadurch entgegen wirken sollen.

b) In der Gegenwart anderer sollen wir ihre Ehre nicht verletzen, durch die Art wie wir uns gegen sie äußern, durch ungegründetes Tadeln, durch äußere Zeichen einer unbilligen Geringschätzung rc. (vergl. Matth. 5, 21. f. rc.)

2. Die positiven Pflichten sind:

1) Wir sollen jedem einzelnen die Ehre erweisen, die wir ihm schuldig sind, die Achtung zu erkennen geben, die er fordern kann, auch die äußere Ehre, auf die er wegen seiner äußern Verhältnisse Anspruch machen kann, Röm. 13, 7. Wir sollen

2) aber auch bey andern seine Ehre zu erhalten und zu befördern suchen, soweit es möglich ist, ohne die Wahrhaftigkeit zu verletzen. Wir sollen dazu besonders dadurch beytragen, daß wir die guten Eigenschaften und Handlungen des andern bey schicklichen Gelegenheiten bekannt machen, besonders wo es für ihn nützlich seyn kann. Wir sollen ungegründete oder falsche nachtheilige Urtheile über einen andern freymüthig bestreiten und zu widerlegen suchen, ohne durch Menschenfurcht uns abhalten zu lassen. Es ist nicht erlaubt,

zu schweigen in solchen Fällen, auch bey Personen höhern Rangs. Wo von Vertheidigung des guten Rufs anderer die Rede ist, soll freymüthig gesprochen werden. Wir sollen endlich seine wirklich erweisliche Fehler soweit als möglich zu entschuldigen suchen, an wahrscheinliche oder erweisliche Entschuldigungsgründe, wenn solche sich finden lassen, erinnern, und schonende Beurtheilung zu befördern suchen. Wie oft tritt in Gesellschaften, besonders wo es an Stoff zu nützlicher Unterhaltung fehlt, und die zur Gesellschaft gehörenden einen leeren Kopf und ein leeres Herz haben, der Fall ein, daß man sich damit unterhält, an diesem oder jenem Fehler aufzusuchen und alle von der schlimmsten Seite zu betrachten, ohne auf Entschuldigungsgründe und auf manche gute Eigenschaften des Gegenstands der Unterredung Rücksicht zu nehmen! Sehr wichtig sind diese Pflichten.

Die Pflichten gegen die Ehre anderer stehen alle in nothwendigem Zusammenhang mit der Werthschäzung anderer überhaupt, theils als Menschen, theils in Rücksicht auf ihre besondere Vorzüge. Aber ausser diesem allgemeinen Grund giebt es noch mehrere besondere. Durch ein pflichtwidriges Verfahren in Absicht auf die Ehre anderer verletzen wir unsere Pflicht gegen sie nicht blos insofern, als wir ihre Ehre kränken, sondern oft auch auf andere Art. Wir schaden nicht selten ihrer Gesundheit, und tragen oft dazu bey, daß ihre Wirksamkeit beschränkt wird, daß die Achtung und das Zutrauen anderer gegen sie geschwächt wird, und daß ihr eigener Muth in Absicht auf ihre Thätigkeit sinkt, daß sie das Zutrauen zu sich selbst in gewißem

Grad verlieren. Durch ein einziges kränkendes Urtheil ist wohl manchmal schon der Gekränkte auf einige Zeit wenigstens muthlos gemacht worden, nicht selten wohl ein guter Mensch, der viel für andere wirken konnte. Wir verletzen ferner durch Kränkungen der Ehre anderer die wichtige Pflicht, andere nicht zur Sünde zu reizen; denn Kränkungen der Ehre reizen zum Zorn, zur Feindseligkeit und Rache. Ueberdieß verletzen wir unsere Pflicht gegen mehrere andere, eine Pflicht gegen die menschliche Gesellschaft überhaupt. Durch Kränkungen der Ehre anderer vermindern wir unsere eigene Tauglichkeit zur Erfüllung mancher wichtigen Pflichten gegen andere, unsere eigene Brauchbarkeit zur Förderung des gemeinen Besten, weil wir durch die Gewohnheit, andere durch lieblose Urtheile ꝛc. zu kränken, unsere Mitmenschen von uns entfernen, ihr Zutrauen gegen uns schwächen, oder es verlieren, andere zur Abneigung gegen uns reizen. Wir tragen überdieß auch dazu bey, daß die Brauchbarkeit der Gekränkten sehr oft vermindert wird. Wir verhindern dadurch manches Gute, das sie in der Welt wirken könnten; und wer kann die Summe des Guten berechnen, das in manchen Fällen vielleicht durch eine einzige Verläumdung verhindert wird? Wir entkräften durch Tadelsucht die Wirksamkeit guter Beyspiele; wir tragen dadurch bey, das Zutrauen zu der Menschheit überhaupt mehr oder weniger zu schwächen, Verachtung der Menschheit zu befördern, den Unglauben an menschliche Tugend, der so nachtheilig ist, zu befördern. Daraus folgt von selbst, daß wir ebendarum in mehr als einer Hinsicht eine Pflicht gegen Gott dadurch verle-

zen. Wir verhindern durch ungerechtes liebloses Urtheilen, überhaupt durch pflichtwidriges Betragen gegen die Ehre anderer, die Beförderung mancher wichtigen Zwecke Gottes. Eben darum erklären sich Jesus und die Apostel oft gegen alles, wodurch die Pflicht gegen die Ehre anderer verlezt wird. Z. B. Matth. 7, 1. Es bedarf nicht der Bemerkung, daß κρινειν nicht heißen kann: überhaupt andere beurtheilen, oder ungünstig über andere urtheilen. Was Jesus v. 6. 15. f. sagt, so wie Matth. 18, 15. 6, 14. f. sezt klar voraus, daß man allerdings über andere urtheilen dürfe und solle, ja auch ungünstig. Κρινειν heißt nur: streng, lieblos und richterlich über andere urtheilen, über einzelne Handlungen oder den ganzen Charakter und Werth anderer. Wir verletzen Jesu Vorschrift,

1) wenn wir ohne zulänglichen Grund nachtheilig über andere urtheilen;

2) wenn wir ihre fehlerhafte Handlungen und ihren Charakter nur von der schlimmen Seite betrachten, am gernsten nur beym Fehlerhaften stehen bleiben, und das Gute übersehen, mehr oder weniger in den Schatten stellen, oder wenn wir uns ein entscheidendes Urtheil über die Größe der Verschuldung anderer bey einzelnen Handlungen, oder über die Größe ihres sittlichen Totalwerths oder Unwerths erlauben. Aber es finden sich auch andere Stellen, wo Kränkungen der Ehre von verschiedener Art für etwas eines Christen Unwürdiges erklärt werden; z. B. Röm. 1, 30. Matth. 15, 19. Eph. 4, 31. Col. 3, 8. Jac. 4, 11. f. 2 Tim. 3, 2. ꝛc.

Bey diesem äußern Verhalten müssen nun gewiße

innere Handlungen zu Grund liegen, wenn unsere Pflicht wirklich aufrichtig und vollständig erfüllt werden soll. Nicht blos die Aeußerung solcher Urtheile über andere, die dem Gebot der Gerechtigkeit und des Wohlwollens angemessen sind, ist Pflicht, sondern auch eine solche innere Beurtheilung anderer, die mit jenem Gebot übereinstimmt. Das κρινειν Matth. 7, 1. bezieht sich nicht blos auf das Aussprechen der Urtheile über andere, sondern auch auf die innern Urtheile, die jenen zu Grunde liegen. Wir müssen den Anfang damit machen, daß wir uns öfter an die Vorzüge der menschlichen Natur erinnern, die alle mit einander gemein haben, oft den Gedanken uns vergegenwärtigen, jeder einzelne menschliche Geist habe an sich und nach Gottes Urtheil große Vorzüge; daß wir bey jedem einzelnen seine besondere Vorzüge und gute rühmliche Handlungen unpartheyisch als solche anerkennen, alles Gute an andern schätzen und gerne anerkennen. Wir müssen aber auch die Fehler anderer in keinem Fall unbillig beurtheilen, nie ihr Gutes dabey übersehen, nicht den ganzen Menschen nach einzelnen Handlungen oder Zügen beurtheilen, auch an die möglichen Entschuldigungsgründe denken. Diese Art über andere zu urtheilen wird um so gewißer und leichter unsere Denkart werden, wenn wir dabey zugleich recht oft an unsere eigene Fehler und Schwächen, an ehmalige und an noch fortdaurende denken. Deßwegen verbindet Jesus mit dem Gebot: Matth. 7, 1. die Vorschrift, (v. 3. ff.) ein jeder soll sich selbst prüfen, seine eigene Fehler kennen lernen. Zugleich ist es nöthig, allen den Hindernissen entgegenzu-

wirken, die uns Werthschätzung und Achtung anderer erschweren, namentlich dem Ehrgeiz, und Neid, aber auch der Leichtglaubigkeit, die sich bey manchen wenigstens nicht boshaften Menschen findet, die alle nachtheilige Gerüchte von andern auffaßt, und öfters weiter verbreitet. Eine solche innere, gerechte und billige Beurtheilung anderer ist schon deßwegen pflichtmäßig, weil wir sonst die auf das äußere Verhalten sich beziehenden Pflichten entweder gar nicht, oder nicht aufrichtig und vollständig erfüllen können. Können wir wohl die Ehre anderer aufrichtig auch durch positive Handlungen, ohne ein gerechtes und billiges inneres Urtheil über sie, befördern? Können wir nicht ohne Heucheley die guten Eigenschaften anderer rühmen, wenn wir sie nicht wirklich anerkennen? Und werden wir uns wohl, ohne billige innere Beurtheilung anderer, des Aussprechens aller lieblosen Urtheile über sie enthalten? Aber auch abgesehen vom äußern Verhalten gegen die Ehre anderer, so ist es schon an sich pflichtmäßig, sie in seinem Innern so zu beurtheilen, wie wir alle wünschen müssen von andern beurtheilt zu werden. Es ist auch Ungerechtigkeit, ungerecht über andere zu denken; es ist auch Lieblosigkeit, lieblose Urtheile zu seinen eigenen Urtheilen zu machen, und in seinem Innern zu verschließen. —

V) Was endlich das äußere Vergnügen anderer, ihren Lebensgenuß betrifft; so folgt aus dem Gebot: Liebe deinen Nächsten ꝛc. ohne Zweifel auch, wir sollen

1) andere nicht an einem erlaubten Genuß hindern, ihnen nicht einen erlaubten Genuß zu verbittern

oder zu erschweren suchen, sondern vielmehr beytragen, daß andere schuldlose Vergnügungen genießen können, aus denselben Gründen, aus welchen wir sie uns wünschen.

2) Auf der andern Seite ist es aber auch Pflicht, auf keine Art beyzutragen, daß andere unerlaubte und schädliche Vergnügungen genießen; es ist pflichtwidrig, sie dazu zu reizen oder zu veranlassen, ihnen dazu behülflich zu seyn.

In den bisherigen Pflichten ist auch die Pflicht oder Tugend der Dienstfertigkeit enthalten. Sie besteht im Allgemeinen in einem aus der Liebe hervorgehenden Bestreben, seine persönliche Kräfte zum Vortheil anderer anzuwenden. Daß sie aber in mancher Hinsicht zu beschränken ist, ist leicht einzusehen. Sie wird beschränkt

1) durch unser physisches Vermögen; denn es ist unmöglich mit unsern beschränkten Kräften in unserm beschränkten Kreis allen zu dienen;

2) durch moralische Gründe oder andere höhere Pflichten, mit denen sie in Collision kommt. Man darf in keinem Fall seine Kräfte so gebrauchen zum Vortheil eines andern, daß man ihm oder andern einen größern Nachtheil verursacht, ihm nicht so dienen, daß man dadurch sein Gewissen verlezt, nicht dienen auf Kosten der Berufspflichten.

Mit den bisherigen Pflichten steht im Zusammenhang die Pflicht der christlichen Verträglichkeit oder Friedfertigkeit. Auch sie wird ausdrücklich empfohlen im neuen Testament, z. B. Matth. 5, 9. ειρηνοποιοι sind zwar zunächst solche, die Frieden bey andern zu stiften suchen; aber man muß zugleich an solche denken, die selbst auch

den Frieden mit andern zu erhalten suchen. Ganz bestimmt wird diese Pflicht dargestellt, Röm. 12, 18. Die ersten Worte des Vers („ει δυνατον“) enthalten zugleich die Beschränkung dieser Pflicht. Es bedarf keines Beweises, daß die Pflicht der allgemeinen Menschenliebe, die Pflicht, für Erhaltung des Lebens unserer Mitmenschen zu sorgen, die Pflicht, das gemeine Beste zu befördern, auch zu dieser Pflicht aufmuntert. In einem vorzüglichen Grad muß sie ausgeübt werden gegen solche, mit denen wir in näherer und fortdaurender Verbindung stehen, z. B. von einem Ehegatten gegen den Ehegatten rc. Sie ist von wichtigen Folgen in Beziehung auf die Bewirkung manches Guten, das gemeinschaftlich gefördert werden soll. Aber auf der andern Seite ist es freylich ebenso gewiß, daß nicht jede Art von Friedfertigkeit, und daß sie nicht unter allen Umständen pflichtmäßig ist. Jene Art von Friedfertigkeit ist keine Tugend, bey der nicht Menschenliebe und Liebe gegen Gott, sondern etwas anders zu Grund liegt, etwa Bequemlichkeit, Gleichgültigkeit gegen das Gute, Weltklugheit, pflichtwidrige Menschengefälligkeit. Aber auch die Art von Friedfertigkeit ist nicht moralisch gut, nicht pflichtmäßig, bey der man auf Kosten anderer (oder zum Nachtheil für gute Zwecke, die man befördern sollte) Frieden zu erhalten sucht, also schweigt, wo man sprechen — unthätig ist, wo man thätig seyn sollte, Unordnungen und Mißbräuchen nicht steuert, denen man steuren sollte und könnte, die gedrückte Unschuld nicht in Schutz nimmt, die man schützen sollte, Strafbare nicht straft. Dieß alles liegt in dem: ει δυνατον etc. (Röm. 12, 18.).

B) Noch ist eine wichtige absolute Pflicht gegen andere übrig, die besondere Betrachtung verdient, die zwar selbst in gewißem Zusammenhang steht mit den Pflichten, die sich auf die vernunftmäßigen Zwecke anderer beziehen, aber, inwiefern sie zu den negativen Pflichten gehört, ihrem Hauptgrund nach von jenen Pflichten unabhängig ist.

Dieß ist die Pflicht der Wahrhaftigkeit, womit die der Treue in enger Verbindung steht.

Zuerst von jener:

Die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist theils eine negative, theils eine positive. Die negative oder prohibitive verbietet uns solche Aeußerungen, die im Widerspruch stehen mit unseren Ueberzeugungen oder Entschliessungen, und bey denen wir die Absicht haben, andere zu täuschen, (d. h. andere glauben zu machen, was wir selbst für unwahr halten). Die positive gebietet, sich gegen andere ohne Zurückhaltung zu äußern. Zwischen beyden steht in der Mitte die pflichtmäßige Zurückhaltung, Verschweigung der Wahrheit, ohne daß man Unwahrheit sagt.

I) Negative Pflicht der Wahrhaftigkeit. —

Hier gilt die Regel: Es ist Pflicht, in keinem Fall wissentlich Unwahrheit zu sagen, in der Absicht, den andern zu täuschen.

a. Was den Begriff von der negativen Pflicht der Wahrheit betrifft, so ergiebt sich schon aus der angegebenen Bestimmung, daß damit nicht rhetorische und dichterische Einkleidungen, Fabeln im Widerspruch stehen. Denn der, welcher sie ausspricht, hat nicht die Absicht, andere zu täuschen; er sezt voraus, und

kann voraussetzen, der Vernünftige nehme sie, wie sie genommen werden sollen, nicht als buchstäbliche Wahrheit.

Mit der negativen Pflicht der Wahrhaftigkeit stehen aus gleichem Grund nicht im Widerspruch solche konventionelle Höflichkeitsbezeugungen, wobey man voraussetzen kann, andere nehmen sie gerade in dem Sinn, in welchem sie genommen werden sollen, und glauben darum nichts Unwahres, folgern nicht daraus, was mit unserer Gesinnung im Widerspruch steht. Es giebt mehrere konventionelle Höflichkeitsformeln, die freylich buchstäblich verstanden, Unwahrheiten sind. Allein man kann voraussetzen, der andere denke dabey, was dabey zu denken ist. Lügen wären es freylich, wenn der, welcher sich ihrer bedient, nicht das dabey dächte und fühlte, was dabey gedacht und gefühlt werden soll, wenn er die Werthschätzung nicht fühlte, die dadurch bezeichnet werden soll — die Werthschätzung, die er theils andern Menschen überhaupt, theils einzelnen aus besondern Gründen schuldig ist. Indessen muß man freylich auch hier vorsichtig seyn, um die Grenzen nicht zu überschreiten, und ins Gebiet der Unwahrheit überzugehen. Sobald man Ursache hat zu glauben, daß der, mit dem wir sprechen, eine gewiße Aeußerung (oder: gewiße Ausdrücke) für mehr nehmen würde, als sie sagen soll, so muß man sie vermeiden oder den Irrthum abzuschneiden suchen. (Ein solcher Irrthum kann, besonders bey Personen von anderem Geschlecht, zuweilen von nachtheiligen Folgen seyn.) Auch bey Höflichkeitsformeln muß man zuwei-

len Modifikationen treffen, die sie der Wahrheit näher bringen.

Mit der negativen Pflicht der Wahrheit steht endlich nicht im Widerspruch, Herablassung zur Denkart anderer, wenn sie nicht soweit geht, daß man entweder einen Irrthum anderer, den man als einen Irrthum erkennt, durch positive Aeußerungen (nährt oder) bestätigt, oder einen neuen Irrthum wissentlich bey ihnen zu veranlassen sucht.

b. Welche Gründe verpflichten nun zur Ausübung der negativen Pflicht der Wahrhaftigkeit? Es finden sich

1) für Christen entscheidende Gründe dafür in Aussprüchen Jesu und der Apostel, und in Jesu Beyspiel. Der Ausspruch Matth. 5, 37. fordert unstreitig von Christen die strengste Wahrhaftigkeit. Jesus sagt in Beziehung auf die Gewohnheit der Juden, im gemeinen Leben auch bey den geringfügigsten Veranlassungen zu schwören: Εϛω ὁ λογος υμων ναι ναι ὀυ ὀυ. Man mag diese Worte interpretiren, wie man will, so liegt immer die Forderung strenger Wahrhaftigkeit darin. Erklärt man sie so: In allen Fällen, wo man sonst eidliche Versicherungen gebraucht, soll eure Rede ein bloßes Ja oder Nein seyn; so muß hinzugedacht werden: Ihr sollt auch bey unbeschwornen Aussagen strenge Wahrhaftigkeit beobachten; bloße Aussagen in eurem Mund sollen ebenso zuverläßig seyn, als die feyerlichsten Betheurungen. Erklärt man aber so: Eure Rede soll ein wahrhaftes Ja, ein wahrhaftes Nein seyn; so liegt ohnehin die Forderung der Wahrhaftigkeit darin. Ganz ähnlich ist Jac. 5, 12.

Sehr wichtig ist in Beziehung auf die Wahrhaftigkeit, oder auf ihr Gegentheil, die Lügenhaftigkeit, auch Joh. 8, 44. Den größten Feind alles Guten schildert Jesus als einen Lügner; ihm, sagt er, seyen Lügner ähnlich. Etwas Abschreckenderes kann nicht gesagt werden.

Eine sehr bestimmte Aufforderung zur strengsten Wahrhaftigkeit enthält auch Eph. 4, 25. verbunden mit v. 24. Der Grund für die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit, der aus dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden hervorgeht, ist der allgemeinste und höchste. Wir sollen uns nach Gottes Muster, und ebendeßwegen auch zur strengsten Wahrhaftigkeit bilden. Paulus sezt auch (v. 25.) einen andern Grund hinzu, der eine besondere Beziehung auf das Verhältniß mit der Gesellschaft hat, mit der man in Verbindung steht: „ὅτι εσμεν αλληλων μελη." Dieß bezieht sich zunächst auf die Christengesellschaft. Wir sollen uns der Lügen (gegen einander) enthalten, weil wir alle Glieder einer Gesellschaft, einer Gemeinde Christi, sind, die durch das Band gegenseitiger Werthschäzung und Liebe und gegenseitigen Zutrauens aufs innigste mit einander verbunden seyn sollen. Denn diese Werthschäzung, Liebe, Zutrauen, wird gestört durch jede Verlezung der Wahrhaftigkeit. Man kann aber diesen Grund verallgemeinern, und ihn denken in Beziehung auf menschliche Gesellschaft überhaupt. Menschen überhaupt, und namentlich Bürger eines Staats stehen in einer Verbindung, zu deren Erhaltung und für deren Zwecke gegenseitige Werthschäzung und Zutrauen nothwendig ist; sie sollen also wahrhaft seyn.

Für diese Pflicht lassen sich aber

2) auch Gründe anführen, die von der Offenbarung unabhängig, aber auch in jenen Stellen zum Theil angedeutet sind. Ein wichtiger Grund ist dieser: Durch ein starkes Gefühl kündigt sich jede Lüge als etwas an, dessen wir uns vor uns selbst zu schämen haben, und jeder, der die Entdeckung macht, er sey von einem andern, wenn gleich nicht in schlimmer Absicht, belogen worden, kann sich eines gewißen moralischen Unwillens darüber nicht enthalten. Dieses Gefühl liegt tiefer als alle Raisonnements. Dadurch kündigt sich uns unmittelbar die Pflicht an, nicht zu lügen. Es lassen sich aber auch Gründe anderer Art anführen. Auch die Wahrheitsliebe verpflichtet zur Wahrhaftigkeit. Wahrheit soll uns theuer seyn, in Rücksicht auf uns und andere.

Es gehört zur Bestimmung der Menschen ebenso gut, zur Kenntniß der Wahrheit zu gelangen, als sittlich gut zu werden. Das Wahre und Gute stehen in engem Band.

Wir sollen nicht absichtlich beytragen, andere zu einem Irrthum zu verleiten. — In sehr vielen Fällen verpflichtet die schuldige Achtung gegen andere zur Wahrhaftigkeit. Wer die Pflicht der Wahrheit verlezt, fordert, der andere soll ihm trauen, erfüllt aber die Bedingung nicht, die dabey vernünftigerweise vorausgesezt werden muß. Das Lügen ist Aeußerung des Mangels an Werthschätzung anderer als vernünftiger Wesen. Wahrhaftigkeit ist ferner von großer Wichtigkeit in Rücksicht auf die Erhaltung und das Wohl der Gesellschaft. Es liegt in Hinsicht darauf sehr viel daran, daß gegenseitiges Zutrauen erhalten werde.

Aber durch Lügenhaftigkeit wird das gegenseitige Zutrauen allmählig zerstört. Endlich ist der Grundsatz des Lügens jederzeit so beschaffen, daß er vernünftigerweise als allgemeiner Grundsatz (oder: daß vernünftigerweise die allgemeine Befolgung desselben) nicht gewollt und nicht einmal gedacht werden kann. Einen solchen aber kann die Vernunft unmöglich billigen. Daß der Grundsatz des Lügens wirklich so beschaffen sey, läßt sich leicht beweisen, man mag ihn bestimmen, wie man will. Wir betrachten zuerst den Grundsatz, überhaupt andere zu belügen nach seinem Belieben. Dieser Grundsatz, allgemein befolgt, müßte sich selbst aufheben und seinen Zweck. Wer diesen Grundsatz befolgt, will so gut als der Wahrhafte, daß andere ihm glauben. Würde aber dieser Grundsatz allgemein befolgt, so müßte das Zutrauen zu den Versicherungen anderer wegfallen, weil man nie wissen könnte, ob andere uns nicht täuschen wollen. Durch die allgemeine Befolgung jenes Grundsazes also würde die darin enthaltene Absicht (andere zu täuschen) vernichtet werden. — Freylich könnte man in manchen Fällen das, was von andern versichert würde, aus andern — nicht vom Zutrauen zu ihren Worten abhängenden — Gründen als wahr annehmen; aber in keinem Fall auf ihre Aussagen hin. Ob diese mit ihrer Ueberzeugung einstimmen, wäre in dem vorausgesezten Fall immer zweifelhaft. (Die gegenseitige Gedanken-Mittheilung wäre dann ein zweckloses Spiel, das dem einzigen vernünftigen Zweck derselben nicht entspräche.) — Man kann vernünftigerweise nicht wollen, daß der erwähnte Grundsatz allgemein

befolgt werde. Denn sollte man dieses wollen können, so müßte man den Willen haben können, sich von andern nach ihrem Belieben täuschen zu lassen, falsche Aussagen ohne Grund für wahr zu halten. Dieß kann ich aber als vernünftiges Wesen nicht wollen, also auch nicht allgemeine Befolgung jenes Grundsazes, also kann ich auch Befolgung desselben nicht für erlaubt halten.

Auch der Grundsaz, man dürfe andere belügen, um eines guten oder wenigstens um eines wichtigen guten Zwecks willen, ist verwerflich. Auch er hat im Wesentlichen gegen sich, was gegen den erstern eingewendet wurde. Auch der leztere kann nicht als allgemeiner Grundsaz gedacht und gewollt werden. Will man einen guten Zweck durch Unwahrheit befördern, andern oder sich dadurch einen Vortheil verschaffen; so muß vorausgesezt werden, daß der andere die Unwahrheit, die man ihn glauben machen will, für wahr halte. Wenn aber jener Grundsaz allgemein befolgt würde, so würde nothwendig in allen den Fällen Glauben an die Versicherung des andern wegfallen, in welchen man vermuthete oder auch nur für möglich hielte, der andere befinde sich im Fall, durch eine Täuschung einen guten Zweck erreichen zu wollen. Und wie sehr groß wäre die Menge von Fällen, in welchen wir nicht darüber urtheilen könnten, ob nicht der, mit dem wir sprechen, sich einen gewißen, vielleicht nur eingebildet guten, Zweck vorgesezt habe, den er durch eine Lüge erreichen wolle? Das Zutrauen gegen andere würde in hohem Grad geschwächt, und in Hinsicht auf die Fälle aufgehoben werden, in welchen man

durch eine Täuschung nutzen wollte. Also ist jener Grundsatz verwerflich.

Es ist nicht besser, dafür den noch bestimmtern, wenigstens scheinbar bestimmteren, Grundsatz zu sezen: Man darf zwar nicht in allen Fällen lügen, wo ein guter, aber doch, in allen denen, wo ein wichtiger guter Zweck dadurch gefördert werden kann.

Es hat auch mit diesem Grundsatz im Wesentlichen dieselbe Bewandtniß, wie mit dem vorhergehenden: Als allgemeiner Grundsatz kann er so wenig, als dieser, gelten, weil er bey der allgemeinen Befolgung mit sich selbst in Widerspruch kommen müßte. Man könnte in allen Fällen dem andern nicht glauben, wo man vermuthete, oder für möglich hielte, der andere möge gerade jezt durch eine positive Unwahrheit (Lüge) sich selbst oder einem dritten einen wichtigen Vortheil verschaffen zu können glauben, und verschaffen wollen. Ob der Vortheil an sich groß wäre oder nicht, darauf käme es nicht an, sondern blos darauf, ob nicht nach der individuellen Ansicht des Sprechenden im gegenwärtigen Fall aus einer Lüge ein großer Vortheil hervorgienge, ob der Vortheil nicht ihm groß schiene. — Mehrere schon in ältern, aber auch neueren Zeiten, von den ältern Kirchenvätern, z. B. Clemens Alexandrinus, Hieronymus, Origenes, Chrysostomus, von den neuern namentlich alle Wolfianer, und andere haben behauptet, in mehreren oder wenigern Fällen gebe es rechtmäßige Ausnahmen von der Pflicht der Wahrhaftigkeit. (Sie unterscheiden sich darin, daß einige mehrere, andere wenigere Ausnahmen erlauben.) Allein die Gründe dafür sind nicht beweisend.

1) Aeusserst schwach sind die Gründe einiger theologischen Moralisten, die sie aus der heil. Schrift entlehnen wollten. — Man beruft *) sich auf Beyspiele von wissentlichen Täuschungen im alten Testament; z. B. auf die Unwahrheit, die Jonathan (1 Sam. 20, 28. f.) rc. zum Besten Davids sagte! Man behauptet dabey, **) einige dieser Lügen seyen wohl, nach dem Inhalt der alttestamentlichen Erzählung, von Jehova (Gott) selbst gebilligt worden, z. B. 2 Mos. 1, 19—21. Jos. 2, 4. ff. rc. Allein

a) finden sich unter den Beyspielen, die man anführt, augenscheinlich solche, (1 B. Mos. 12, 19. 20, 2. vgl. mit v. 12.) die gar keine Beyspiele von Lügen sind.

b) Einige andere sind unstreitig Lügen. Allein die Beyspiele auch von guten Menschen im A. T. werden nirgends in der heil. Schrift als fehlerfreyes Muster vorgestellt, nach dem wir uns in allen Hinsichten bilden sollen.

c) Die Behauptung, daß nach dem alten Testament einige Lügen von Jehova (Gott) gebilligt worden seyen, beruht auf einem falschen Schluß.

Man beruft sich z. B. auf 2 Mos. 1, 19—21. und Jos. 2, 4. ff. Allein es findet sich kein Wort davon, daß Gott die Handlungen, von denen die Frage ist, gebilligt habe. Von den Personen, die nach 2 Mos. 1, 19. das Leben mancher Kinder retteten, und sich durch eine Lüge (v. 19.) rechtfertigten, heißt es, Gott habe sie gesegnet; aber es heißt nicht: Darum, weil sie eine

*) S. Stäudlins neues Lehrbuch der Moral für Theologen, I. Ausg. 1813. S. 382.

**) S. Stäudlin l. cit.

Lüge ausgesprochen hatten. Gott that ihnen wohl, weil sie den grausamen Befehl des Königs nicht vollzogen. Eben das gilt von Jos. 2, 4. ff. Rahab wurde ausgezeichnet (Jos. 6, 22. f. 25.) als Gegenstand besonderer Wohlthat in Rücksicht auf ihr Betragen gegen die Kundschafter, und wohl auch wegen ihrer guten Absicht bey der unwahren Aeusserung (v. 4. f.); aber daß die Lüge, die sie als Mittel zur Ausführung dieser Absicht gebraucht hatte, von Gott gebilligt worden sey, läßt sich aus der, die Rahab betreffenden, Erzählung keineswegs folgern. Was das neue Testament betrifft, so haben einige zu beweisen gesucht, auch Jesus habe sich in einzelnen Fällen erlaubt, eine positive Unwahrheit zu sagen. Man beruft sich z. B. auf Joh. 7, 8.

Man sagt, die Lesart οὔπω ist wohl unächt; ist aber οὐκ ächt, so muß man annehmen, daß Jesus hier, — allerdings aus einem sehr wichtigen Grund, eine Lüge gesagt habe: Denn er gieng nach v. 10. doch auf das Fest. Allein es ist schon bey einer andern Gelegenheit bemerkt worden:

1) Vorausgesezt, οὐκ αναβαινω sey ächt, was wahrscheinlich seyn mag, so folgt daraus doch nicht, was man daraus schliessen wollte, weil οὐκ nach dem Sprachgebrauch, namentlich dem hebräischgriechischen, in einigen Stellen s. v. a. οὔπω ist. *)

2) Gesezt, οὐκ wäre in gewöhnlicher Bedeutung zu nehmen, so enthielten doch die Worte keine Unwahr-

*) vgl. Schleusner ad vocem Οὐ, und Storrs Opusc. acad. Vol. III. p. 244.

heit, *) sondern blos eine unbestimmte Aeußerung. Jesus wollte allerdings seinen Brüdern seinen Entschluß nicht bestimmt bekannt machen; daher sagte er: ich reise jezt nicht auf das Fest, bin noch nicht im Begriff dahin zu reisen. Zum Beweis, daß Jesus wissentlich eine Unwahrheit gesagt habe, führt man ferner an **) die Stelle Joh. 5, 14. (du bist gesund worden, sündige nicht mehr.) Dieß soll sich auf das, (von Jesu selbst Joh. 9, 3. bestrittene,) Vorurtheil beziehen, daß alle Krankheiten Folgen eigener Sünden seyen. Aber wie läßt sich dieß aus dieser Aeußerung schliessen? Konnte Jesus nicht wissen, daß gerade dieser sich durch eigene Vergehungen eine Krankheit zugezogen habe? Und dann liegt nicht das bestimmt in den Worten Jesu, sondern blos, daß der Geheilte sich gewißer Vergehungen schuldig gemacht habe. Was die Frage betrifft, ob Jesus in Beziehung auf den religiösen Lehrvortrag positive Accommodationen gebraucht habe, so gehört diese Frage für die Dogmatik. Man hat entscheidende Gründe zu behaupten, daß Jesus und die Apostel in keinem Falle sich positive Accommodationen, die in positiven Unwahrheiten bestünden, sich erlaubt haben.

Aber man beruft sich

2) vorzüglich auf Gründe anderer Art, die hergenommen sind von dem Verhältniß der Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen andere Pflichten. Die bedeutendsten lassen sich in dem einzigen allgemeinen zusammenfassen: Es giebt Fälle, wo die Pflicht der negati-

*) vgl. Storr, l. cit.

**) S. Vogels Lehrbuch der christl. Moral §. 198.

ven Wahrhaftigkeit in eine solche Collision mit einer andern kommt, daß sie einer andern nachstehen muß. Sie kann in Collision kommen mit der Pflicht,

1) einen wichtigen guten Zweck nicht zu hindern, oder zu befördern;

2) ein Versprechen zu erfüllen.

a) Fälle, wo die Wahrhaftigkeit in Collision kommt mit der Pflicht, einen wichtigen guten Zweck nicht zu hindern oder zu fördern. — Die wichtigsten Fälle dieser Art sind folgende:

1) Die Mittheilung der Wahrheit kann oft für den Verstand oder das Herz des Andern nachtheilig seyn: Man soll ihm also die Wahrheit verbergen. Aber die Pflicht, die Wahrheit zu verbergen, kann oft die Nothwendigkeit, durch positive Unwahrheit zu täuschen, herbeyführen. Ein gewißer Mensch hält einen gewißen Irrthum für Wahrheit, und dieser Irrthum steht bey ihm in so wichtigem Zusammenhang mit andern wirklich wahren und wichtigen Sätzen, daß seine Moralität und seine Gemüthsruhe in hohem Grad litte, wenn man ihm diesen Irrthum entreissen wollte. Man soll ihm also die Wahrheit verbergen, und, wenn dieß nicht auf eine andere Art geschehen kann, ihn durch eine positive Unwahrheit täuschen. Allein es kann wohl kein Fall eintreten, wo die Pflicht, keine Unwahrheit wissentlich zu sagen, durch die Pflicht aufgehoben würde, die Wahrheit zu verbergen, (oder dieser weichen müßte).

Es kann

α) der Fall nur selten eintreten, daß man genöthigt wird, sich über eine Wahrheit bestimmt zu er-

klären, deren Mittheilung für den andern wirklich nachtheilig seyn würde. Wenn aber auch

β) der (gewiß seltene) Fall wirklich vorkommt, daß man einer bestimmten Erklärung nicht ganz ausweichen kann; so kann man nicht erweisen, die Pflicht trete ein, wissentlich eine Unwahrheit zu sagen. Es wird allerdings Pflicht seyn, alles mögliche zu thun, um die nachtheiligen Folgen abzuwenden, die in einem solchen Fall aus der Mittheilung der Wahrheit entstehen könnten: Es wird Pflicht seyn, durch zweckmäßige Vorbereitungen diesen Folgen zu begegnen. Denn dieß kann man doch wohl nicht annehmen, daß man bey Fragen von einer solchen Art, von welcher hier die Rede ist, zu einer augenblicklichen Erklärung genöthigt werden könne. Es ist möglich, stuffenweise zweckmäßige Vorbereitungen bey einem andern zu machen, die darauf abzwecken, jene nachtheilige Folgen zu verhindern. Und erst wenn solche Vorbereitungen gemacht sind, und wenn sie den beabsichtigten Erfolg haben, soll man dem andern die Wahrheit mittheilen, wenn man einer bestimmten Erklärung darüber nicht ausweichen kann. Ueberdieß muß noch bemerkt werden: Entweder glaubt der andere auf das bloße Wort dessen, mit dem er spricht, oder nicht. Ist das Erste der Fall, so wird er das für Irrthum halten, was jener für Irrthum erklärt, aber er wird zugleich auch auf das bloße Wort des Sprechenden glauben, daß der von diesem bestrittene Irrthum keineswegs in einem solchen Zusammenhang mit irgend einer (besonders mit irgend einer wichtigen) Wahrheit stehe, daß diese durch Aufhebung jenes Irrthums aufgehoben oder im min-

desten wankend gemacht würde. Die nachtheiligen Folgen können also nicht eintreten. Im zweyten, dem gewöhnlichen, Fall aber wird der Fragende nicht auf das bloße Wort des Sprechenden hin glauben, daß der Satz, den dieser für unwahr erklärt, wirklich falsch sey. Er wird ihm etwa wohl zutrauen, er spreche nach seiner Ueberzeugung; aber er wird sich durch seine Aeusserung nicht bestimmen lassen, das für wahr zu halten, was der Sprechende für wahr erklärt: Dann können aber gleichfalls die nachtheiligen Folgen nicht eintreten.

Und möchte wohl der Grundsatz, in gewißen Fällen den zu Belehrenden durch wissentliches Aussprechen einer Unwahrheit zu täuschen, in irgend einem Fall eines Lehrers, namentlich Religionslehrers, würdig seyn? Wie läßt es sich denken, daß der Getäuschte, wenn er früher oder später die Täuschung entdeckt, Zutrauen zum Lehrer behalte? Wird daher dieser es sich nicht für die Zukunft unmöglich machen, durch Zutrauen auf den andern zu wirken? Wird er nicht in vielen Fällen dem andern nicht mehr nützen können, weil der andere kein volles Zutrauen mehr in seine Wahrhaftigkeit sezen kann?

γ) Unwahrhaftigkeit ist überdieß in allen solchen Fällen Verlezung der Achtung, die man dem Fragenden oder zu Belehrenden schuldig ist. Man soll weise Zurückhaltung in vielen Fällen beobachten; aber man verlezt die Achtung gegen andere, wenn man auf der einen Seite sie wissentlich täuscht, und eben deßwegen von ihnen auf der andern Seite ein ganz gutmüthiges Zutrauen zu unserer Wahrhaftigkeit erwartet.

Aber kann nicht die Pflicht der Wahrhaftigkeit

2) zuweilen in Collision kommen mit der Pflicht, das Leben eines Unschuldigen oder sein eigenes zu retten? Sollte man in einem solchen Fall nicht wissentlich Unwahrheit sagen dürfen? Sollte man nicht bey einem wüthenden Verfolger zur Rettung des Lebens das Mittel gebrauchen dürfen, ihn zu täuschen, in Beziehung auf den Aufenthaltsort des Verfolgten? Dagegen darf man wohl die Gegenfrage machen, ob in irgend einem Fall dieser Art das Leben eines andern oder unser eigenes sicherer gerettet werden könne durch eine Lüge, als durch bloße Verschweigung der Wahrheit (durch eine unbestimmte Aeußerung, durch eine ausweichende Antwort rc.)? Denn wie ferne sollte durch eine Lüge das Leben gerettet werden, z. B. gegen einen Räuber und Mörder? Entweder dadurch, daß man ihn die Lüge als Wahrheit glauben machte, oder ihn in Ungewißheit ließe in Absicht auf einen gewißen Punkt? Das erste wäre unmöglich, wenn der Grundsatz allgemein befolgt würde: In allen Fällen ohne Ausnahme, wo gegen einen ungerechten Angriff das Leben gerettet werden kann, darf man sich eine Lüge erlauben, man soll sogar lügen. Denn würde dieser Grundsatz allgemein befolgt, welcher Räuber wäre so thöricht, in einem solchen Fall zu glauben? Wie wollte man ihn zum Glauben bringen? Würde nicht dieser Grundsatz, allgemein befolgt, seinen eigenen Zweck vernichten? Aber man würde sogar in manchen Fällen dadurch die Wahrheit entdecken, daß man eine Unwahrheit sagte — in allen den Fällen, wo die Wahrheit in einem kontradiktorischen Gegensatz mit der Lüge stünde. Wenn der Räuber z. B. fragt, ist diese Per-

son in diesem oder jenem Zimmer, und ich antworte nein, so wird er, bey der angenommenen Voraussezung, gerade glauben, sie sey dort. In andern Fällen, wo die Unwahrheit nur im Gegensatze der Verschiedenheit mit der ausgesprochenen Lüge stünde, würde er zweifelhaft gelassen werden. Aber hat man denn dazu Lügen nöthig? Wird er nicht durch Zurückhaltung der Wahrheit, durch unbestimmte Antworten ebenso ungewiß gelassen werden? Entweder wird also der Zweck durch die Lüge nicht erreicht, oder kann er eben so gut durch eine unbestimmte Antwort erreicht werden. Man darf und soll aber auch zur Abwendung der Gefahr andere erlaubte Mittel gebrauchen.*) Ferner, sagt man, kann die Pflicht der Wahrhaftigkeit mit der Pflicht der Schonung Kranker, theils in Rücksicht auf ihre Gesundheit, theils in Hinsicht auf ihren Gemüthszustand, in Widerspruch kommen. Sollte man ihnen eine Nachricht mittheilen, die sie zu sehr erschütterte? Ist dieß nicht erlaubt, so ist es oft nothwendig, und somit pflichtmäßig, sie durch Unwahrheit zu täuschen. Auch hier sollte man den Grundsatz festhalten, man soll die Wahrheit, deren Mittheilung dem andern leicht schaden könnte, möglichst verbergen, aber keine Unwahrheit sagen. Freylich kann man bey Fragen der Kranken, deren bestimmte und wahre Beantwortung einen für sie nachtheiligen Eindruck auf sie machen könnte, nicht immer einer bestimmten Erklärung ausweichen. Aber doch ist es möglich, in solchen Fällen zweckmäßige Vorbereitun-

*) vergl. Fichte in seiner Sittenlehre in Beziehung auf diese Frage.

gen zu machen, so daß die nachtheiligen Folgen wenigstens nicht bedeutend sind, wenn man sich erklären muß.

b) Endlich kann die Pflicht der Wahrheit mit der Pflicht einen Verspruch zu halten in Widerspruch kommen. Man hat versprochen, etwas zu verschweigen, wird aber aufgefordert sich zu erklären, und kann durchaus nicht ausweichen. Soll nun nicht die Pflicht der Wahrhaftigkeit der Pflicht, seinen Verspruch zu halten, weichen? Es möchte so zu antworten seyn: Entweder war der Verspruch, etwas zu verschweigen, ein moralischgültiger Verspruch, oder nicht. War er es nicht, so ist der Versprechende ebendarum nicht verbunden, den Verspruch zu halten: Die Pflicht, ihn zu erfüllen, muß der Pflicht der Wahrhaftigkeit weichen. War aber der Verspruch moralischgültig, so soll man auf Zurückhaltung, auf Verschweigung der Wahrheit beharren; und wer sollte uns zu einer bestimmten Erklärung zwingen können? Man kann versichern, man dürfe keine bestimmte Erklärung geben.

Je schwerer in manchen Fällen die Erfüllung der Pflicht der Wahrhaftigkeit ist, desto nöthiger ist es, die Hülfsmittel zur Erfüllung dieser schweren Pflicht sorgfältig zu gebrauchen. Wir müssen uns oft die Gründe, die uns dazu auffordern, besonders den Gedanken lebhaft vergegenwärtigen, daß wir, ohne strenge Wahrhaftigkeit, den Willen Gottes nicht befolgen, nicht dem Urbild der Vollkommenheit uns nähern können; wir müssen uns nie einbilden, wegen unserer Unvollkommenheit dürfen Ausnahmen statt finden. Wir müssen uns oft erinnern, daß wir nicht blos für dieses

Leben, und für die Gesellschaft, mit welcher wir in dieser Welt in Verbindung stehen, sondern für ein weit vollkommeneres Leben, für eine vollkommenere Gesellschaft gebildet werden sollen, wo die Regel der strengsten Wahrhaftigkeit gilt.

Wir müssen ferner uns bestreben, die Empfindungen und Neigungen immer mehr bey uns zu schwächen, die am leichtesten die Verletzung dieser Pflicht herbeyführen, z. B. zu große Achtung für äussere Vorzüge, Eitelkeit, die gerne zu viel spricht ꝛc. Wir müssen uns hüten vor Schritten, die wir nicht verantworten zu können glauben; wir müssen solchen Umständen auszuweichen suchen, die uns leicht zur Unwahrhaftigkeit verleiten können: Wir müssen uns hüten vor kleinern Abweichungen von der Pflicht der Wahrhaftigkeit: Wir müssen uns durch unser ganzes Betragen bey andern in Achtung zu setzen suchen, um, wo es nöthig ist, desto furchtloser eine ausweichende Erklärung geben zu können, oder sagen zu können, wir seyen nicht zur Antwort verpflichtet.

Wir müssen besonders das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung in Rücksicht auf den Erfolg unsers pflichtmäßigen Handelns zu stärken suchen. Die Pflicht der negativen Wahrhaftigkeit leidet keine Ausnahme. Aber man darf daraus nicht folgern, daß man berechtigt sey, streng zu urtheilen über diejenigen, welche zwar das Gebot der Wahrhaftigkeit gewöhnlich befolgen, aber in einzelnen ausserordentlichen Fällen sich Ausnahmen erlauben, z. B. im Fall einer nahen Lebensgefahr, oder aus Mitleiden gegen einen Leidenden.

So fest jener Satz objektiv steht, daß negative Wahrhaftigkeit keine Ausnahme leide, so gewiß ist es, daß man gegen solche Menschen besonders zur milden Beurtheilung verpflichtet ist, nicht blos weil überhaupt die Erfüllung dieser Pflicht unter manchen Umständen sehr schwer ist, sondern auch aus folgenden Gründen:

1) Wir können oft nicht gewiß wissen, ob nicht ein sonst rechtschaffener Mensch in einem ausserordentlichen Fall durch die Nähe einer dringenden Gefahr etc. seiner Besonnenheit oder Geistesgegenwart beraubt wurde, so daß er nicht mehr vernünftig überlegen konnte.

Wie leicht kann dieser Fall eintreten, besonders wenn unser Leben oder das Leben eines andern vertheidigt werden soll!

2) Sehr achtungswürdige Menschen können aus unverschuldetem Irrthum glauben, eine Ausnahme sey in ausserordentlichen Collisionsfällen erlaubt, ja sie werde selbst durch das Gesetz der Liebe oder eine wichtige Pflicht gegen uns gefordert. Und können wir denn wissen, wenn von einem guten Menschen die Rede ist, ob nicht sein Irrthum wirklich ein ganz unverschuldeter ist, und ist es nicht der Billigkeit gemäß, bey ihm dieß zu präsumiren?

Verschieden von der negativen

II) ist die positive Wahrhaftigkeit. Mit dieser hat es auch eine etwas andere Bewandtniß. Sie besteht darin, daß man seine Empfindungen und Ueberzeugungen (in Beziehung auf diesen oder jenen Punkt) einem andern offen mittheilt; oder sie ist ei-

nestheils das Gegentheil der Unwahrhaftigkeit, andern=theils der Zurückhaltung. Es braucht nicht ausführlich gezeigt zu werden, daß allerdings in vielen Fällen allgemeine oder besondere Pflichten dazu auffordern, einem andern unsere Gedanken offen mitzutheilen. Die Pflicht, andern behülflich zu seyn, zu ihrer Vervollkommnung, und zu ihrem Wohlseyn beyzutragen, Pflichten gegen uns selbst, in gewißen Fällen specielle Pflichten gegen andere, gegen die Obrigkeit, gegen Kinder, Freunde, Ehegatten, alle diese führen in gewißen Fällen die Verpflichtung herbey, uns über unsere Vorstellungen ꝛc. offen gegen andere zu erklären. Auf der andern Seite aber ist es auch leicht einzusehen, daß allgemeine und besondere Pflichten jene Pflicht beschränken. Wie oft würden wir eine wichtige Pflicht gegen andere verletzen, wenn wir das, was wir wissen, andern entdecken wollten! Wie oft liegt alles daran, daß etwas als Geheimniß bewahrt werde! Wie oft würden wir durch eine gewisse Entdeckung einem moralischgültigen Verspruch entgegen handeln! Wie oft können wir voraussehen, daß andere einen nachtheiligen Gebrauch von unsern Mittheilungen machen würden, einen nachtheiligen Gebrauch für sie selbst oder für andere! Wie oft würden wir dadurch eine Pflicht gegen uns selbst verletzen! Die bestimmtere Anwendung muß dem eigenen Nachdenken in einzelnen Fällen überlassen werden. Eine Verschiedenheit wird sich auch bey gleicher moralischer Güte bey Verschiedenen finden, weil der eine wegen seines natürlichen Charakters mehr, als der andere, zur Offenheit geneigt ist.

Mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit steht die Pflicht der Treue in enger Verbindung, die darin besteht, daß man seinen Verspruch hält, keine Erwartungen bey andern erregt, die man nicht erfüllt. Die Einschränkungen bey dieser Pflicht sind dieselben, wie bey dem Versprechungseid. — Sie gründet sich auf dieselben allgemeinen Gründe, wie die der Wahrhaftigkeit. Im neuen Testament wird Treulosigkeit in eine Klasse mit andern Lastern gesezt (Röm. 1, 31. ασυνθετυς).

Dieß sind die vorzüglichsten absoluten Pflichten gegen andere.

B. Vorzüglichste hypothetische Pflichten gegen andere.

Mehr ausführlich ist dieser Artikel von Reinhard und Vogel behandelt; daher wenige Bemerkungen hierüber! Zu den besondern hypothetischen Pflichten gegen andere gehören Pflichten gegen Feinde und Beleidiger; Liebe gegen Feinde, brüderliche Liebe, besonders Liebe gegen Mitchristen, Liebe gegen Freunde und Wohlthäter; die Pflichten, die theils aus dem häuslichen, gesellschaftlichen Verhältniß hervorgehen, theils aus der Verbindung mit dem Staat und mit der Kirche.

A) Pflichten, die aus dem besondern Verhältniß gegen Feinde und Beleidiger hervorgehen.

In Rücksicht auf diese Pflichten ist zuerst zu bemerken:

a) Wir sollen uns sorgfältig hüten, keinen für unsern Feind zu halten, der es nicht ist. Es ist ungerecht, den für unsern Feind zu halten, der aus pflichtmäßiger Rücksicht oft unsern Entwürfen, Zwecken, Wün-

schen entgegen ist. Amtsgehülfen können in friedlichem Verhältniß stehen, und doch oft einander entgegen zu wirken sich für verpflichtet halten. Unser Feind ist auch nicht, der nicht Vergnügen findet an unserem vertrauten Umgang, der in manchen Fällen aus Unbesonnenheit im Affekt beleidigt. Beleidiger ist der Leztere freylich, aber nicht Feind. Wir sind

b) auch vor allem verpflichtet, durch unser ganzes Betragen den Feindschaften anderer zuvorzukommen. Wir sollen mit allen Menschen, soweit es möglich ist, uns in friedlichem Verhalten zu erhalten suchen.

Wenn aber wirklich Andre unsere Feinde und Beleidiger sind, so tritt die Pflicht ein, von der hier die Rede ist; man kann es Liebe gegen Feinde nennen.

a) Diese schließt in sich

1) als vorzüglichste Pflicht, daß wir unsern Feinden und Beleidigern von Herzen vergeben. Dieß fordert das Evangelium oft bestimmt und nachdrücklich, z. B. selbst in dem Mustergebete hat Jesus diese Wahrheit eingeflochten. Matth. 6, 12. Wie wichtig der Zusatz sey, den diese Stelle enthält, beweist Jesus dadurch, daß er v. 14. 15. diesen Zwischengedanken ausführlicher entwickelt. Diesen Gedanken führt Jesus auch in der Parabel Matth. 18, 23. f. aus, deren Hauptgedanke v. 35. ausgesprochen ist. Die Pflicht, unsern Feinden zu vergeben, schließt auch in sich, daß wir

2) die allgemeine Liebe in unserem Herzen erhalten und ausüben, und uns eben darum aller Rachbegierde und Schadenfreude enthalten, alles Verlangen nach Selbstrache verbannen. Diese Pflicht ist darum

auch Matth. 5, 44. Luc. 6, 27. 28. enthalten. Denn in dieser Vorschrift liegt, daß wir auch gegen unsere größte Feinde die Liebe erhalten, die wir Menschen überhaupt schuldig sind. Daraus folgt, daß wir keiner Rachbegierde und Schadenfreude Raum geben; denn wir können unsere Feinde nicht lieben und segnen, nicht aufrichtig für sie beten, wenn wir Rachbegierde gegen sie unterhalten, nicht mit aller Anstrengung Schadenfreude unterdrücken.

Damit hängt zusammen, daß wir

3) bereit seyn müssen, wenigstens in ein friedfertiges Verhältniß mit unsern Feinden zu treten. Denn eben das soll ein Hauptzweck der Enthaltung von aller Selbstrache, der Wohlthätigkeit seyn: vgl. Röm. 12, 20. f. (der lezte Saz des v. 20. sagt: Dadurch wirst du am gewissesten ihn zur Reue veranlassen, zu einer bessern Gesinnung zurückbringen.)

Je schwerer diese Pflicht ist, desto nöthiger ist es,

b) uns oft an die Beweggründe dazu, besonders die in der christlichen Lehre zu erinnern. Erinnern müssen wir uns oft

1) an die allgemeinen Gründe zu einer allgemeinen Menschenliebe, z. B. daran, daß auch unsere Feinde gemeinschaftlich mit uns die großen Vorzüge der Menschennatur besitzen, wir müssen alles Gute an ihnen aufsuchen; uns erinnern, daß sie Einen Vater mit uns haben, Erlößte Jesu seyen. Das Christenthum erinnert uns aber auch

2) an besondere Verpflichtungs- und Aufmunterungsgründe zu jener Pflicht. Wir sollen uns namentlich daran erinnern, daß wir ohne Vergleichung größe-

re Schuldner im Verhältniß gegen Gott als ein Beleidiger gegen uns, daß wir der göttlichen Sündenvergebung so bedürftig sind, daß uns Gott nur dann begnadigen kann, wenn wir einen Sinn haben, daß wir von Herzen andern vergeben, vgl. Matth. 18,23. ff. Aufsehen sollen wir oft auf das hohe Muster in der Person Jesu, daran uns erinnern, daß er das vollkommenste Beyspiel von Liebe gegen Feinde gab, daß sein erstes Wort am Kreuz Fürbitte für seine Mörder war, daß er auch darum starb, um auch seinen bittersten Feinden Sündenvergebung und ewiges Leben zu verschaffen. Ausserdem ist es auch sehr nöthig in Beziehung auf Versöhnlichkeit gegen Feinde, in Rücksicht auf Mäßigung unserer Empfindlichkeit, die Ueberzeugung Jesu bey uns zu befestigen, daß auch alles Uebel, das durch Bosheit unserer Feinde bewirkt wird, unter der besondern Leitung unsers Vaters steht, und darunter zu unserem Besten dienen werde. Dabey wird uns ein Blick auf so viele Erfahrungen mancher der edelsten Menschen und Christen sehr dienlich seyn, wir werden sehen, daß gerade Ungerechtigkeiten sehr viel beytragen, diesen und jenen Menschen zu einem weit edleren Menschen zu bilden.

Die christliche Liebe gegen Feinde ist nicht bloße natürliche Gutmüthigkeit, sie fließt aus keiner Feigheit; die höchste Seelenstärke ist die, daß der Christ aus Liebe und Vertrauen zu Gott auch die Empfindlichkeit bey Beleidigungen beherrscht. In Beziehung

c) auf die negative Bestimmung dieser Pflicht ist hinzuzusetzen: Das Christenthum fordert keineswegs, daß wir Feinde, so lange sie es sind, ebenso lie-

ben und achten sollen, wie unsre Freunde; daß wir ihnen unsere Freundschaft aufzudrängen suchen sollen. Dieß sagt keine Stelle.

Die Pflicht der Liebe gegen Feinde fordert auch nicht, daß man ihnen ganz keinen Widerstand entgegensezt. Man kann veranlaßt werden zum Widerstand gegen Feinde, schon in andern Beziehungen, und dieser kann ganz pflichtmäßig seyn. Aber auch insofern sie unsere Feinde sind, ist man nicht verpflichtet, ihnen in keinem Fall zu widerstehen; es ist nicht unerlaubt, Widerstand zu thun durch Vorstellungen. In diesem Sinn that Jesus selbst Widerstand, vgl. Joh. 18,23. Matth. 5,39. kann nicht auf einen solchen Widerstand gehen, der in bloßen Vorstellungen, in Rechtfertigungen besteht. Aber es ist auch nicht unerlaubt, in manchen Fällen Schutz gegen Feinde bey der Obrigkeit zu suchen, sich gegen künftige Beleidigungen zu sichern, einen Ersatz zu suchen, denn es ist unerweislich, daß Matth. 5,39.40. sich auf diese Art von Widerstand beziehe, daß es unerlaubt sey, bey der Obrigkeit zu klagen. Der Zusammenhang dieses Ausspruchs mit dem Vorherigen leitet nicht zu dem Gedanken, daß Jesus das verboten, sondern blos, daß er Privatrache verbiete. Es findet sich ferner v. 39.40. nichts, woraus man obigen Schluß machen könnte. Auch der wahrscheinliche Grund, worauf die Vorschrift v. 39.40. beruht, berechtigt nicht zu dem Schluß, daß man nicht in manchen Fällen, wenn die Pflicht gegen uns und noch mehr gegen die Gesellschaft es nothwendig macht, sich an die Obrigkeit wenden dürfe. Der eine Hauptgrund, warum Jesus Privatrache nicht ge-

stattet, ist, weil der Beleidigte jederzeit mehr oder weniger partheyischer Richter ist, wenn man beurtheilen soll, was der Beleidiger verdient habe. Dieß fällt bey der Obrigkeit weg, die von Gott auch zur Beschützerin angeordnet ist. Ein anderer Grund möchte wohl seyn, man soll nicht Selbstrache ausüben, um die moralische Besserung des andern nicht zu hindern, weil man alle Neigungen des Hasses gegen ihn unterdrücken soll. Daraus folgt wieder nicht, daß man nicht Schutz bey der Obrigkeit suchen dörfe; denn es lassen sich manche Fälle denken, daß längere Nachsicht nichts nutzen werde, um einen Schlechten zu bessern; daß man das eher erreichen kann, wenn er der Obrigkeit zur Bestrafung übergeben wird. Ueberdieß kann die Pflicht gegen die Gesellschaft fordern, uns an die Obrigkeit zu wenden, in Beziehung auf einen Bösewicht, um Sicherheit zu erlangen, und zu verhindern, daß er nicht andern schädlich werde. Was aber das betrifft, daß man bey sich alle Neigungen der Rache verhindern soll, so ist allerdings das Anrufen der Obrigkeit eines Christen unwürdig, wenn man seinem Gegner nur wehe thun will. Allein es ist Widerstand und Klage möglich ohne Haß, Feindseligkeit und Rachbegierde.

Nach christlichen Grundsätzen ist es übrigens in manchen Fällen Pflicht, seinen Feind mit gerichtlicher Klage zu verschonen, und immer mit möglichster Schonung zu verfahren. Man soll den Hauptzweck nicht aus den Augen verlieren, seinen Feind zu bessern.

Das christliche Gebot der Menschenliebe ist so allgemein, daß es selbst Liebe gegen unsere bitterste Feinde fordert. Aber die allgemeine Liebe des Christen=

thums schließt keineswegs besondere Arten und Gründe von Liebe gegen gewiße Klassen und Menschen aus.

Dieß ist schon bey der Beschaffenheit der christlichen Menschenliebe erwiesen. Beyspiele davon sind die jezt folgenden Arten von Liebe.

B) Im neuen Testament ist oft die Rede von der Bruderliebe, z. B. Röm. 12, 10. (darunter ist nicht blos allgemeine Menschenliebe zu verstehen.) 1 Theff. 4, 9. Ebr. 13, 1. 2 Petr. 1, 7.

Hier wird die φιλαδελφια ausdrücklich unterschieden von der ἀγαπη, allgemeiner Menschenliebe. Eben das erweisen die Stellen 1 Joh. 5, 1. f. Gal. 6, 10. In der ersten Stelle ist offenbar die Rede nicht von der Liebe gegen alle Menschen, selbst nicht gegen alle äusserliche Christen, sondern gegen die, welche aus Gott geboren, ihm ähnlich sind, und daher in besonderer Verbindung mit ihm stehen. So unterscheidet auch Paulus Gal. 6, 10. Wohlthätigkeit gegen unsere Mitmenschen überhaupt von der gegen die, welche ein gemeinschaftlicher Glaube mit uns verbindet. Von eben dieser besondern Liebe gegen Mitchristen spricht wahrscheinlich auch Jesus vorzüglich Joh. 13, 34. und 15, 12. *)

a) Nun fragt sich: Ist die Pflicht der Bruderliebe eine solche, die blos zu den temporären gehörte, oder eine allgemeine? — Man hat Gründe vorgebracht, aus denen beym ersten Anschein zu folgen scheinen könnte, sie sey ein temporäres Gebot. Wahr ists, daß sich allerdings Gründe davon angeben lassen, die tempo-

*) Daß hier von christlicher Bruderliebe die Rede sey, hat Knapp in seinen Scrip. var. arg. T. II. S. 367. f. sehr wahrscheinlich gemacht.

rär sind. Nur folgt daraus nicht, daß dieses Gebot nicht etwas ganz Allgemeines enthalte.

Man kann gewiße temporäre Gründe zur Vorschrift angeben: Die christliche Gemeinde war damals in einer solchen Lage, in Rücksicht auf die es sehr nothwendig war, daß sich Christen eher an einander anschloßen und in vorzüglichem Grade sich durch Dienstleistungen unterstützten. Von Juden und Heiden hatten Bedrängte keinen Schutz zu hoffen. Hier forderte es nun einestheils die Würde der christlichen Gesellschaft, und anderntheils die Pflicht, zur Erhaltung des Christenthums beyzutragen, daß man enger an einander sich anschloß und sich unterstüzte. Die Würde der christlichen Gesellschaft forderte es; denn es hätte ihr und dem Christenthum Schande gemacht, wenn man eine gegründete Veranlassung zu dem Urtheil gegeben hätte: die Christen sorgen nicht einmal für Mitchristen. Darauf scheint sich 1 Theß. 4, 12. vgl. 10. 11. zu beziehen. Was aber die Würde der Christengemeinde fordert, war zugleich nöthig zur Erhaltung des Christenthums im ersten Zeitalter. Wären Christen durch Schuld der Christen in eine Lage versezt worden, daß sie an den ersten Lebensbedürfnissen Mangel gelitten hätten, und genöthigt gewesen wären, zu Juden und Heiden ihre Zuflucht zu nehmen, so war das ein Grund zum Abfall und schreckte andere vom Christenthum ab. Dazu kommt, daß die Beherbergung christlicher Lehrer zu Ausbreitung des Christenthums nöthig war. 3 Joh. 7. f. vgl. 5. 6. bezieht sich hierauf. Dieß sind temporäre Gründe jener obigen Pflicht. Wenn sie aber auch der einzige Grund oder doch Hauptgrund

jenes Gebots waren, so folgte noch nicht, daß sie selbst blos temporär seyen. Sie werden aus demselben Grund auch für jedes andere Zeitalter gelten, wo die christliche Gemeinde überhaupt oder einzelne christliche Gesellschaften sich in ähnlichen Umständen befinden. *) Allein die Gründe für jenes Gebot können nicht blos als temporär betrachtet werden. Es giebt auch allgemeine, und diese Pflicht ist daher auch allgemeingültig. Dieses Allgemeine ist in Folgendem enthalten:

1) Christen sind zu jeder Zeit ihren Mitchristen überhaupt als solchen die Erfüllung derjenigen Pflichten in höherem Grad schuldig, die sich beziehen auf die Hauptzwecke der kirchlichen Gesellschaft. Und da hier eine große Verschiedenheit in Hinsicht auf Empfänglichkeit statt findet, so sind sie das denen schuldig, die am meisten Empfänglichkeit und Interesse für die Zwecke der christlichen Religionsgesellschaft haben.

2) Besondere Werthschätzung und Liebe sind Christen jederzeit ächten Christen schuldig. Die Gründe dazu sind ganz allgemein, völlig unabhängig von allem Temporären und Lokalen.

1 Joh. 5, 1. giebt der Apostel einen ganz allgemeinen Grund dafür an, jeder, der von Herzen glaubt, daß Jesus Christus sey, ist aus Gott geboren, und wer den liebt, durch dessen Wirkung er neugeboren ist, der liebt auch den, der durch Gottes Wirkung wiedergeboren, Gott ähnlich ist.

---

*) vgl. in Beziehung darauf Lang's Beyträge zur Beförderung des nützlichen Gebrauchs von Tellers Wörterbuch, I. Thl. S. 149. f. eine im Ganzen sehr empfehlungswürdige Schrift.

Wahre Christen sind der besondern Liebe der Christen würdig, weil sie durch Gottes Wirkung so umgebildet sind, daß sie Gott selbst ähnlich sind, und daher Gott und Christo vorzüglich theuer sind, weil sie mit Christo, dem Oberhaupt der Gemeinde in näherer Verbindung stehen. Wahre Christen sind ferner unserer besondern Hochschäzung und Liebe würdig, weil sie mit uns durch die heiligsten Bande, durch das Band eines gemeinschaftlichen Glaubens, Liebe, Hoffnung verknüpft sind, und wir mit ihnen in dem überirrdischen Reich Gottes zu einer gemeinschaftlichen höhern Wirksamkeit und zur gemeinschaftlich höhern Seligkeit auf immer verbunden werden sollen.

b) Die brüderliche Liebe steht aber auch nicht im mindesten Widerspruch mit der allgemeinen Menschenliebe; sie ist selbst für diese förderlich. Denn

1) ist eben dieselbe Gesinnung, aus welcher die brüderliche Liebe herrührt, nothwendig auch Quelle der allgemeinen Menschenliebe. Die Hauptquelle der brüderlichen Liebe ist Liebe gegen Gott und Christum, und das Bestreben sich nach ihnen zu bilden. Ist aber diese Gesinnung herrschend, so kann es nicht an allgemeiner Menschenliebe fehlen, wenn gleich die Gründe verschieden sind. Wenn wir ächte Christen hochschäzen, weil sie Gott und Christo theuer sind, so müßen wir alle Menschen lieben, weil Gottes und Christi Liebe alle unsere Mitmenschen umfaßt.

2) Die Gesellschaft der ächten Schüler Jesu hat keineswegs ein solches Interesse, das abgesondert ist von dem Wohl des übrigen Menschengeschlechts. Diese Gesellschaft ist eine solche, deren Bestimmung es ist,

für das Wohl der übrigen Welt unaufhörlich thätig zu seyn. Sind also die Mitglieder dieser Gesellschaft einander ergeben, so werden sie um so eifriger und mit glücklicherem Erfolg ihrer Bestimmung zum Wohl anderer entsprechen. *)

C) Die Liebe der Freundschaft.

Sie ist nicht einerley mit brüderlicher Liebe. Paulus beobachtete das Gebot dieser Liebe gegen alle seine Mitchristen; aber er machte in Absicht auf Freundschaft einen großen Unterschied. Nur wenige waren in vollem Sinn seine Freunde. Es gab vielleicht ausser Timotheus (Phil. 2.) keinen, der es im vollsten Sinn war. Freundschaft sezt — (schon darin unterscheidet sie sich von brüderlicher Liebe) einen höheren Grad von Geistes- und Herzensverwandtschaft und von Aehnlichkeit in Absicht auf Bildung voraus, als die brüderliche Liebe. Unter vielen Gegenständen der brüderlichen Liebe finden sich vielleicht wenige, die in Beziehung auf jenes Erforderniß Freunde im engern Sinn sind. Im weitern Sinn stehen freylich alle ächte Christen in freundschaftlicher Verbindung. Auch in Rücksicht auf innere Beschaffenheit ist aber Freundschaft im engern Sinn nicht gleich mit brüderlicher Liebe. Denn jene schließt auch einen höhern Grad von Vertraulichkeit in sich, der nicht gerade bey allen ächten Christen statt findet.

Freunde im engern Sinn sollen ein solches Zutrauen

*) vgl. Heß über die Lehre, That und Schicksal Jesu, 2e Ausg., 1. Hälfte, S. 248. Reinhards Predigt in der Sammlung der Predigten v. 1806. 2ter Band, die 23ste Predigt über 1 Joh. 3, 13. ff.

zu einander haben, daß sie einander ganz offen ihre Gesinnung mittheilen, auch das, was sie vor jedem andern verbergen. Sie sollen ohne Bedenken sich von einander Dienstleistungen erbitten, sich nicht scheuen, einander auf ihre Fehler aufmerksam zu machen.

Freundschaft ist auch nach dem Christenthum sehr erlaubt, und das Christenthum hat einen wohlthätigen Einfluß darauf.

a) Es ist eine erlaubte Verbindung nach dem Grundsatz des Christenthums. Shaftesbury und Collin haben dem Christenthum vorgeworfen, es begünstige Freundschaft zu wenig, es gebiete nicht ausdrücklich freundschaftliche Verbindungen, und erwähne der Pflicht der Freundschaft nicht. Allein es findet sich in der ganzen christlichen Lehre nichts, was im Widerspruch stünde mit edler freundschaftlicher Verbindung. Die allgemeine Menschenliebe des Christenthums ist wohl vereinbar mit edler Freundschaft. Dazu kommt, daß Jesus durch sein eigen Beyspiel bewies, daß es erlaubt sey, einzelne als Gegenstände des besondern Wohlwollens auszuwählen. Unter seinen Jüngern, die er alle liebte, zeichnete er Petrum, Jakobum und Johannem aus, und unter diesen den Johannes. Wenn Jesus selbst mit einzelnen und einem besonders, eine besondere Freundschaft unterhielt, so muß es doch wohl auch den Schülern Jesu erlaubt seyn. Und aus der Geschichte des Paulus wissen wir, daß er auch einige als seine besondere Freunde behandelte, wenn gleich der Sinn der allgemeinen Menschenliebe und einer besondern Liebe gegen alle ächte Christen bey ihm herrschte; das Christenthum er-

laubt Freundschaft; aber es ist thöricht, zu fordern, daß es diese fordern solle, denn die Natur der Freundschaft bringt es mit sich, daß man kein allgemeines Gebot darüber geben kann. Es kommt dabey viel auf Umstände an; beym eifrigsten Wunsch, einen ganz würdigen Freund zu finden, können wir das immer, oder doch einige Zeit unmöglich finden. Allgemeine und besondere Liebe kann geboten werden, aber Freundschaft im engern Sinn schlechterdings nicht. Nur

b) das kann geboten werden, wenn man Gelegenheit findet, einen Freundschaftsbund zu schließen, das nicht unbenuzt zu lassen. Und dazu fordert das Christenthum durch den Geist auf, den es einflößt.

c) Es hat insofern einen wichtigen Einfluß auf Freundschaft, als es die Anlage dazu erhält und weckt, als es den Sinn der Liebe nährt und befördert, und in sofern es zugleich thätige Willigkeit einflößt, jedes Mittel zu eigener Vervollkommnung und gemeinnütziger Wirksamkeit anzuwenden. Es hat aber auch in soferne einen wichtigen Einfluß auf freundschaftliche Verbindungen, in soferne es vor unedlen freundschaftlichen Verbindungen sichert, und solche einen höheren Werth haben, bey denen christliche Gesinnung zu Grund liegt. Das Christenthum sichert vor Schließung oder Unterhaltung unedler freundschaftlicher Verbindungen, die für Geist oder Herz mehr oder weniger verderblich sind. Und wie sehr wird Freundschaft veredelt und ihre Freude erhöht durchs Christenthum!

In Rücksicht auf Quellen, Zweck, Wirkungen hat christliche Freundschaft großen Werth. Sie ist solche Freundschaft, wo Zusammenstimmung in ächt christlicher Denkungsart zu Grunde liegt.

1) Sie ist edler in Ansehung ihrer Quellen und Zwecke. Eine ihrer Hauptquellen ist die Gesinnung der Liebe gegen Gott und Christum, eines Strebens nach dem ewigdaurenden Guten. Und wenn Freunde in Absicht auf die Hauptsache des Christenthums übereinstimmen, so wird gemeinschaftliche Förderung ihrer christlichen Vollkommenheit, gemeinschaftliche Vorbereitung für das ewige Vaterland der Freundschaft ein Hauptzweck ihrer Verbindung seyn. Wie sehr erhebt sich eine solche über alle, deren Quelle blos Neigung zur reinen oder gröbern Sinnlichkeit ist, deren Zwecke einzig irrdische zeitliche Zwecke sind! Aber vor all diesen Verbindungen hat die christliche Freundschaft auch

2) in Absicht auf ihre Wirkungen und Vortheile einen großen Vorzug. Denn eine solche freundschaftliche Verbindung ist ohne Zweifel das vorzüglichste Beförderungsmittel unserer wahren Vollkommenheit. Und wie schätzbar und edel sind die Freuden, die bey einer solchen Verbindung die Mittheilung edler christlicher Gefühle uns verschafft; wie schätzbar der Beystand christlicher Freunde in Beziehung auf Fortschreiten in den wichtigsten Wahrheiten, in Rücksicht auf geduldiges Ertragen aller Lasten und Leiden dieses Lebens!

Sie muß eben deßwegen auch reich an Folgen für unser ganzes ewiges Daseyn seyn; was kann geschickter seyn, uns für das Reich der reinsten und edelsten Liebe zu bilden, vorzubereiten zur Theilnahme an den höheren Beschäftigungen und Freuden des ewigen Reichs Gottes? Schon hier ist christliche Freundschaft eine

solche Verbindung, die der Verbindung höherer Geister so nahe kommt, als das Irdische dem Ueberirdischen kommen kann.

3) Eben darum ist auch nur sie ganz dauerhaft. Andere Verbindungen werden oft bald durch die Ursachen aufgelöst, die sie veranlaßten, wenigstens löst sie der Tod auf. Aber das Band christlicher Freunde kann auch der Tod nur für kurze Zeit zerreißen, und die unsichtbare Geistesgemeinschaft christlicher Freunde währt auch während ihrer Trennung fort. Eine solche Freundschaft, die mit den edelsten Bedürfnissen und Zwecken zusammenhängt, ist ein Werk der göttlichen Vorsehung, das hier nur angefangen, künftig fortgesezt und vollendet wird. Künftig werden Freunde einander wieder finden und beym Herrn zusammenseyn alle Zeit. Sie werden in der künftigen Welt wieder in engere Verbindung treten, je näher sie hier in Absicht auf Geist und Herz miteinander verwandt waren.

Von einer andern Art, als die freundschaftliche Liebe, ist

D) die Gesinnung, die wir Wohlthätern schuldig sind, obgleich diese in der Gesinnung gegen ächte Freunde enthalten ist. Die Pflicht gegen Wohlthäter läßt sich zusammenfassen in den einzigen Begriff von Dankbarkeit.

a) Daß diese pflichtmäßig sey, sezt

1) die christliche Lehre als allgemein bekannt voraus; sie bestätigt es, wenn sie den Undank ausdrücklich zu den Lastern (2Tim.3,2.) rechnet. Paulus giebt es als ein Zeichen sehr schlimmer Zeiten an, daß es mehrere Undankbare in der Christenheit geben werde.

Es finden sich auch Aeußerungen einer dankbaren Liebe gegen Wohlthäter Phil. 4, 15. f. Betrachtet man die Sache

2) unabhängig von der Offenbarung, so ist diese Pflicht ohne Zweifel eine solche, von der wir eine unmittelbare Gewißheit haben; der Satz: Wir sind dem Wohlthäter Dank schuldig, ist unmittelbar evident, man braucht ihn nicht aus einem andern zu erweisen. Bey allen Ableitungen findet sich immer der Fehler, daß man entweder augenscheinlich einen Umweg dabey macht, oder einen Verpflichtungsgrund angiebt, der wenigstens nicht vorzüglichster und nächster ist. Man kann freylich aus der Formel, du sollst nach solchen Maximen handeln, von denen du wollen kannst, daß sie allgemein seyen, diese Pflicht ableiten. Aber man macht einen Umweg; denn der Hauptgrund ist doch wohl, weil ich unmittelbar überzeugt bin, daß Undank etwas schändliches sey.

Leitet man aber Dankbarkeit aus der Pflicht der Beförderung der eigenen Glückseligkeit und des allgemeinen Wohls her, so giebt man einen Grund an, aber nicht den nächsten; denn auch ohne Rücksicht darauf sind wir zur Dankbarkeit verpflichtet. Wahr ist es aber, daß diese Pflicht mit der Pflicht gegen die menschliche Gesellschaft zusammenhängt. Denn durch Undank wird Wohlthätigkeit mehr oder weniger vermindert. Jede Undankbarkeit schadet in dieser Hinsicht andern.

3) Von einer andern Seite steht das Gefühl von Dankbarkeit gegen menschliche Wohlthäter im Zusammenhang mit dem Gefühl der Dankbarkeit gegen Gott.

Denn wird jenes bey uns geschwächt, so hat dieß die Folge, daß der Trieb zur Dankbarkeit überhaupt bey uns schwächer wird; es wird also mehr oder weniger Hinderniß der Dankbarkeit gegen Gott.

Dazu kommt, daß eben dieselben Ursachen, die der Dankbarkeit gegen Menschen entgegenwirken, hinderlich sind der Dankbarkeit gegen Gott. Die vorzüglichen Ursachen sind Leichtsinn des menschlichen Herzens und Stolz; — Leichtsinn, der uns vergessen läßt, was wir andern schuldig sind, der uns unaufmerksam darauf macht; — Stolz, der so gerne unabhängig wäre. Jemehr sich aber der Mensch durch Leichtsinn und Sinnlichkeit verleiten läßt, Wohlthaten nicht anzuerkennen, desto geneigter ist er, die Beweise des Guten des unsichtbaren Wohlthäters zu verkennen oder bald zu vergessen. Und je herrschender der Stolz ist, desto gewißer wird er streben, zu vergessen, in welcher Verbindlichkeit er gegen den ersten und höchsten Wohlthäter stehe.

b) Was zur Dankbarkeit gegen Wohlthäter erfordert wird, wird als allgemein bekannt vorausgesezt. Wir sollen die Wohlthaten von andern, besonders wenn sie auch an sich nicht bedeutend sind, und ihre wohlwollende Absicht dabey anerkennen, wir sollen die empfangene Wohlthat den Absichten edler Wohlthäter gemäß anwenden, ihnen die Freude machen zu beweisen, daß sie nicht an Unwürdige Wohlthaten verschwenden; wir sollen in dankbarem Andenken es behalten, und auf thätige Art, wo möglich, das beweisen, obgleich edle Wohlthäter das nicht fordern; wir sollen in jedem Fall unsern Wohlthätern Gottes Se-

gen wünschen und für sie beten. Beyspiele von Aeusserung eines solchen Sinnes der Dankbarkeit finden sich Phil. 4, 16. f. Von der Fürbitte für edle Wohlthäter spricht Paulus auch 2 Cor. 9, 14. Christliche Dankbarkeit gegen Wohlthäter ist aber auch immer verbunden mit Gefühlen von Dankbarkeit gegen Gott. So sehr sich Christen verpflichtet fühlen gegen jeden wahren Wohlthäter, so lebhaft ist ihnen der Gedanke, daß alle ihre menschliche Wohlthäter Werkzeuge in der Hand der göttlichen Vorsehung seyen, daß ohne Gott kein Mitmensch Wohlthäter seyn könnte, und sie keine Empfänglichkeit für Wohlthaten hätten.

c) Die thätige Erweisung der Dankbarkeit darf mit keinen höhern Pflichten im Widerspruch stehen, z. B. mit der Pflicht der Gerechtigkeit gegen einen andern, mit unverlezlichen Pflichten der allgemeinen Menschenliebe, mit der Pflicht, uns selbst nicht herabzuwürdigen durch eine schlechte Handlung. Aber edle Wohlthäter werden solche unmoralische Erweisungen der Dankbarkeit auch nicht wünschen.

Die bisher dargestellten Arten von besonderer Liebe sollen sich vereinen in der Liebe der Gatten gegen einander.

E) Pflichten, die sich auf die eheliche Verbindung beziehen, die auch Grundlage von dem Verhältniß der Eltern und Kinder gegeneinander sind.

Einige Hauptpunkte und Bemerkungen geben wir hier. Ausführlich hat den Gegenstand Reinhard behandelt; einzelne treffende Bemerkungen finden sich in Vogels Lehrbüchern.

I) Ueber den Begriff und die Zwecke der ehelichen Verbindung.

Nach Angabe derselben werden die besonderen Fragen nicht schwer zu beantworten seyn.

Man kann von dem einfachen Satz ausgehen: Es ist Wille Gottes, daß das menschliche Geschlecht durch Vermittlung von Menschen erhalten werde, aber auf eine Art, die der Würde und dem Zweck der Veredlung der Menschen angemessen, und mit keinem andern pflichtmäßigen Zweck im Widerspruch steht, dessen Erreichung Gott will.

1) Es ist Wille Gottes, daß das menschliche Geschlecht durch Vermittlung von Menschen erhalten, fortgepflanzt werde. Apg. 17, 26. Abgesehen von dieser Stelle, so ist der Geschlechtstrieb und die damit zusammenstimmende Organisation beyder Geschlechter ein hinreichender Beweis, daß dieß Wille des Schöpfers sey. Aber dieß soll so geschehen, wie es angemessen ist dem höhern Zwecke des Wohls und der Veredlung des Menschengeschlechts und der Würde der Menschen, also auf eine Art, bey welcher

a) der Zweck einer möglich guten Bildung der Individuen, die erzeugt werden, so gut als möglich erfüllt werde; auf eine Art, die der Würde und Bestimmung der Neuerzeugten entspricht; auf eine Art,

b) die der Würde der Zeugenden angemessen ist.

a) Daß das Erstere Gottes Wille sey, folgt im Allgemeinen schon daraus, weil alle menschliche Wesen in seinen Augen einen sehr hohen Werth haben, weil er ihnen eine hohe Würde und erhabene Bestim-

mung gab; das wird aber noch näher bestimmt durch eine gewiße Natureinrichtung vom Schöpfer. Er ist unstreitig der Urheber des natürlichen Triebs der elterlichen allerzärtlichsten Liebe. Dieser Trieb wäre zwecklos, wenn er nicht nach Gottes Willen mit dem Geschlechtstrieb vereint werden sollte. Es ist also Wille Gottes, daß die Zeugenden der Erzeugten sich mit der zärtlichsten Liebe annehmen, und für ihre Erhaltung und Bildung zu ihrer großen Bestimmung so gut als möglich sorgen, ihre Kinder gemeinschaftlich so zweckmäßig als möglich erziehen. Und die christliche Lehre enthält auch ausdrücklich die Gebote, daß Eltern ihre Kinder auf eine Gott (Eph.6,4. Col.3,20.f.) und Christo wohlgefällige Art erziehen.

b) Aber

α) selbst dieser Zweck fordert ferner, daß die Zeugenden selbst durch die innigste, theilnehmendste, freundschaftlichste, vertraulichste Liebe miteinander verbunden seyen, daß sie ihre Verbindung nicht blos in Beziehung auf zeitliche Zwecke, sondern in Beziehung auf höhere so wohlthätig als möglich machen sollen. Denn wechselseitige dauerhafte Liebe des Ehegatten ist die Bedingung, ohne die jener Zweck der Bildung nicht gehörig befördert werden kann. Der Mangel daran ist eines der größten Hindernisse für gemeinschaftliche gute Erziehung.

β) Aber auch abgesehen davon ist es an sich Zweck, daß die Zeugenden vereinigt seyen durch die Bande der innigsten, vertraulichsten, freundschaftlichsten Liebe. Schon die Natureinrichtung weist darauf, denn es liegt in der Natur beyder Geschlechter eine starke An-

lage von solcher gegenseitiger Zuneigung, die verschieden ist von blos animalischem Geschlechtstrieb. Sie gründet sich auf gewiße eigenthümliche Vorzüge beyder Geschlechter nicht blos in Absicht auf Körper, sondern auch Geist, die ein geistiges Vergnügen hervorbringen und fester aneinander knüpfen, als es der Geschlechtstrieb thun kann. Ueberdieß kann man aus allgemeinern Grundsätzen als entschieden annehmen, daß die Verbindung der Ehegatten, weil sie Menschen oder sogar Christen sind, veredelt werden soll durch die edelste Freundschaft. Menschen sollen sich bey allem erheben über das bloße Geschlecht der Thiere. Jede Zuneigung, die sich nur auf das gründet, was Menschen und Thiere gemein haben, ist eines Menschen nicht ganz würdig, jede soll veredelt werden. Endlich belehrt das Christenthum ausdrücklich, daß Ehegatten einander lieben sollen. Eph. 5, 22. ff. Will man den bisherigen Satz einzig aus dem Christenthum ableiten, so ist der Beweis kurz: Die eheliche Verbindung ist eine Gott wohlgefällige, er sezte unsere Stammeltern Matth. 19, 4. ff. in eine Verbindung, um ein eheliches Band zu knüpfen. Erzeugung und sorgfältige Erziehung der Kinder, und wechselseitige Beförderung des Wohls und der Vollkommenheit des Guten durch gegenseitige theilnehmende Liebe, sind die vollständigen Zwecke der Ehe.

2) Als Nebenzweck der Ehe kann man allerdings auch Verhütung der Ausschweifungen des Geschlechtstriebs und seiner Folgen, 1 Cor. 7, 2. ansehen.

Ist die eheliche Verbindung eine vollkommene Ehe, so sollen alle diese Hauptzwecke dabey beabsichtigt wer-

den. Wenn aber solche Personen in eine eheliche Verbindung treten, die im Voraus wissen können, daß sie den ersten Hauptzweck der Ehe nicht erreichen können, so ist ihre Verbindung zwar nicht unerlaubt, aber nicht in vollem Sinn ehelich. Sie ist nicht unerlaubt; aus nichts im Christenthum kann das Gegentheil erwiesen werden. Aber gewiß ist es keine vollkommene eheliche Verbindung.

II) Das Menschengeschlecht soll so erhalten werden, daß dieß auch mit keinem andern pflichtmäßigen Zweck im Widerspruch steht. Dieß ist zum Theil im Vorigen enthalten. Aber noch ein Saz liegt darin: Wenn gewiße Gefühle im Widerspruch stehen mit der Richtung des Geschlechtstriebs auf eine bestimmte Person, so muß man annehmen, es sey Wille Gottes, daß diese Personen in keine Ehe treten. Die natürlichen Gefühle und die Zwecke derselben dürfen nicht unterdrückt werden, denn der Geschlechtstrieb kann sich auf andere richten. Die Schwächung der Gefühle kann nicht ersezt werden. Von diesem Saz kann Gebrauch gemacht werden, in Hinsicht auf die Ehe mit nahen Verwandten. Davon später.

Das ist das Fundament der besondern Fragen, die sich

1) auf Schließung der Ehe beziehen. Wiefern ist der einzelne verbunden zu heurathen? — Daß es Gründe zur Verbindlichkeit zu heurathen gebe, die von großem Gewicht sind, ist gewiß. Allein

a) diese Verbindlichkeit ist nur eine bedingte, nicht universelle.

b) die Meynung ist grundlos, daß der ehelose

Stand an sich ein vorzüglicherer, Gott gefälliger Stand sey als der eheliche.

a) Die Verbindlichkeit zu heurathen ist doch nur eine bedingte, denn

α) es giebt Menschen, die untüchtig sind zur Beförderung des ersten Hauptzwecks der Ehe; auch solche, die eine Gattin und Kinder nicht erhalten, und für die lezteren nicht sorgen könnten.

β) Auch moralische Gründe können dieser Verpflichtung im Wege stehen.

ℵ) Nicht verpflichtet sind die, welche Seelenstärke gegen Ausschweifungen besitzen, oder bey denen der Geschlechtstrieb schwach, und die, bey denen andre Pflichten im Wege stehen, auch die, die im ehelosen Stand der Menschheit mehr nützen können, als im ehelichen Stand.

Von einem solchen Fall ist Matth. 19, 12. die Rede. Der Ausdruck ἐυνεχοι ist in metaphorischem Sinn zu nehmen. Im buchstäblichen Sinn käme etwas Ungereimtes und mit dem Zusammenhang und andern Zwecken Christi Unvereinbares heraus. Das ἐυνεχοι im eigentlichen Sinn paßte nicht zu δια την βασιλειαν των οὐρανων. Diese Redensart war ohne Zweifel im metaphorischen Sinn bekannt, sich so betragen, als wäre man ἐυνεχος, sich der Ehe enthalten. Δια την βασιλειαν των οὐρανων heißt allgemein, um ihre Pflichten als Bürger des Reichs Gottes, der christlichen Gemeinde, desto vollkommener erfüllen zu können. Hier bezieht es sich wohl zunächst auf die, welche wegen Ausbreitung des Christenthums sich der Ehe enthalten.

a) Aehnlich ist 1 Cor. 7, 1. 26. f. Paulus sezt voraus, daß solche ohne moralische Gefahr sich der Ehe enthalten können vgl. v. 9. Wenn nun diese bey solchen Zeitumständen sich ein standhaftes Bekenntniß des Christenthums, und zugleich die Erfüllung der Pflicht, für das Reich Christi thätig zu seyn, nur dadurch möglich oder leichter machen können, so thun sie besser, unverehlicht zu bleiben. Dieß läßt sich auch auf analoge Fälle in unserem Zeitalter anwenden. Aber ohne durch wichtige moralische Gründe bestimmt zu seyn, handelt man unrecht, nicht zu heurathen.

b) Grundlos ist die Meynung, daß der ehelose Stand Gott wohlgefälliger sey als der eheliche. Betrachtet man den Gegenstand an sich, so wird sich jeder Unpartheyische leicht überzeugen, daß nicht auf genügende oder nur wahrscheinliche Art dargethan werden kann, der ehelose Stand habe Vorzüge vor dem ehelichen. Der leztere ist ein Mittel zur Beförderung wichtiger Zwecke Gottes, und giebt unstreitig auch sehr viele besondere Veranlassung zu solchen moralischen Uebungen, die zum Theil mit großen Schwierigkeiten verbunden sind, zu manchen Aufopferungen, Uebungen in der Selbstbeherrschung, oft auch zu Uebungen der Beherrschung des Geschlechtstriebs. Nimmt man Rücksicht auf die Erklärungen Jesu und der Apostel, so läßt sich keine finden, welche den Cölibat überhaupt und unbedingt empfiehlt, und welcher zufolge Ehelosigkeit vollkommener und vorzüglicher als Ehe zu halten wäre. Die Hauptstellen, worauf man sich beruft, sind schon angeführt, und enthalten solche Behauptung nicht. Wenn Jesus Matth. 19, 12. sagt, es giebt sol-

che, die wegen des himmlischen Reichs sich der Ehe enthalten, so spricht er davon allerdings nicht mit Mißbilligung; aber es folgt daraus auch nicht, daß überhaupt Enthaltung von der Ehe vorzüglicher sey als die eheliche Verbindung. Es könnte ein gewißer Mensch die Pflichten in Betreff des Reichs Gottes, namentlich die Pflicht, zur Förderung desselben zu wirken, vollkommener als unverehlicht erfüllen; nur müßte vorausgesezt werden, daß ein solcher ohne moralische Gefahr sich der Ehe enthalten könne. Was 1 Cor. 7, 1. 8. 26. betrifft, so ist es klar, daß Paulus nichts anders als das behaupten wolle: Bey den damaligen Zeitumständen, in Hinsicht auf die zu befürchtenden Verfolgungen, sey es für alle die, aber auch nur für die, welche sich ohne moralische Gefahr der Ehe enthalten können, rathsamer, das zu thun, weil sie sich einestheils dadurch eine standhafte Beharrlichkeit im Christenthum leichter möglich machen, anderntheils für die Beförderung der Zwecke der christlichen Kirche thätiger seyn können. Indessen giebt er zugleich, z. B. v. 28. zu erkennen, daß selbst solche sich nicht versündigen, wenn sie heurathen.

Was Paulus hier sagt, ist gerade das Mittlere zwischen unbedingter Empfehlung des Cöllbats und zwischen Behauptung gänzlicher Verwerflichkeit desselben. Wahrscheinlich fanden bey den Corinthern beyde Meynungen Beyfall, und beyden widerspricht Paulus. Und wie stark erklärt er sich 1 Tim. 4, 3. gegen die Parthie, die den Cölibat unbedingt empfahl, und die Ehe für verwerflich erklärte, gegen jene essenischen Judenchristen, die lehrten, daß man in

jedem Fall sich dadurch allererst, daß man sich der Ehe ganz enthalte, die Vollkommenheit erwerbe, die man erringen soll. Er erklärt ihre Lehre für verabscheuungswürdig.

Noch berufen sich mehrere auf die Stelle Offenb. 14, 4. die den Cölibat empfehlen soll. Allein

1) wenn man auch die Worte μετα γυναικων ȣκ εμολυνϑησαν im eigentlichen Sinn nimmt, so folgt nicht, daß nur von solchen die Rede ist, die sich der Ehe enthalten, denn εμολ. μ. γ. heißt doch wohl nicht: solche, die nicht in ehelicher Verbindung gelebt, sondern die sich aller Ausschweifungen der Wollust enthalten haben. Auf das wirklich Unerlaubte bezieht sich εμολυνϑησαν. Allein

2) in diesem Zusammenhang ist es ungleich wahrscheinlicher, daß die ganze Redensart in tropischem Sinn zu nehmen sey, was in einer prophetischen Schrift nicht unerwartet seyn kann. Abgötterey wird im alten Testament oft unter diesem Bild vorgestellt. In diesem Sinn wird namentlich in Beziehung auf c. 13. gesagt, sie haben sich in dem Zeitalter, wo sich so viele der Abgötterey schuldig machten, sehr weit davon entfernt gehalten, sich nicht verunreiniget durch Verlezung der Ehrfurcht gegen Gott und Christum.

Der bestimmte Entschluß überhaupt zu heurathen ist nur dann rechtmäßig, wenn die Person, die heurathen will, zu dem Hauptzweck der Ehe beyzutragen fähig ist, und zugleich fest dazu entschlossen ist. Hat es damit seine Richtigkeit, so sind in Absicht auf Schliessung der Ehe

c) noch folgende Pflichten zu beobachten:

1) Christen sollen sich gleichzeitig nur mit Einer Person verheurathen, die Ehe soll monogamisch, nicht polygamisch *) seyn.

Unerlaubt ist nach Grundsätzen der Vernunft und des Christenthums die Polyandrie, aber auch die Polygamie läßt sich damit nicht in Uebereinstimmung bringen.

α) Unerlaubt ist die Polyandrie unstreitig schon darum, weil sie für die großen Zwecke einer gemeinschaftlichen Erziehung der Kinder hinderlich seyn muß, weil es dabey in tausend Fällen ungewiß bleibt, wer Vater sey, also das elterliche Gefühl des Vaters sich nicht auf die Erzeugten richten kann. Dazu kommen noch andere Gründe, die zugleich gegen Polygamie gelten, der Zweck wechselseitiger Beglückung und Veredlung durch wechselseitige Liebe kann dabey nicht so erreicht werden, ja auch in vielen Fällen die Fortpflanzung des Geschlechts. Man bedarf daher auch nicht erst einer besondern Erklärung Christi und der Apostel, um sich zu überzeugen, daß Polyandrie, die Paulus und die Apostel ohnehin als unerlaubt voraussetzen konnten, das sey. Indessen kann auch aus Marc. 10, 12. die Unrechtmäßigkeit der Polyandrie gefolgert werden, und aus Matth. 19, 9. Die erste Stelle gehört zuerst hieher; και γαμηθῃ αλλῳ wäre überflüssig und zweckwidrig in Hinsicht auf den Sinn, wenn dieser wäre, eine solche Frau mache sich blos darum des Ehe-

---

*) vgl. Payleys Grundsätze der Moral von Garve I. Thl. S. 346. Michaelis Moral von Stäudlin herausgegeben, 2ter Thl. S. 285. ff. Ueber die Ehe, S. 187. ff.

bruchs schuldig, weil sie sich scheidet. Allein dieser ist es nicht, sondern, weil sie sich scheidet und einen andern heurathet, also mit zwey Männern gleichsam lebt. Darauf führt Matth. 19, 9. gleichfalls; μοιχαται er giebt Gelegenheit, daß die Frau eines Ehebruchs schuldig ist.

β) Aber auch die Polygamie kann nach der Vernunft und dem Christenthum nicht gebilligt werden. Daß sie nicht überhaupt allgemein erlaubt sey, davon hat die göttliche Vorsehung eine deutliche Anzeige gegeben durch das Verhältniß der Anzahl der Personen beyder Geschlechter. *) Aber sie kann auch in Absicht auf die nicht gebilligt werden, die in Absicht auf physische Stärke und Vermögen einen großen Vorzug haben. Denn das ist nicht zu bezweifeln, daß die Hauptzwecke der Ehe nur bey Monogamie vollkommen erreicht werden, daß sie durch Polygamie mehr oder weniger beschränkt werden. Bey der Polygamie kann die innige und zärtliche Freundschaft, die Ehegatten vereinen soll, nicht statt finden im gehörigen Grad; bey der Polygamie ist Eifersucht und Uneinigkeit der Weiber und eine getheilte Neigung von Seiten des Mannes nicht zu vermeiden, und dieß hat einen großen nachtheiligen Einfluß auf gemeinschaftliche Erziehung der Kinder. Die Hauptzwecke der Ehe können dabey nicht so gut erreicht werden.

Die Polygamie giebt ferner häufig den Männern Anlaß zu Ausschweifungen der Geschlechtslust, die auch auf die Nachkommen nachtheilig wirkt. Auf der andern Seite wird das Bedürfniß der Frau nicht

*) vgl. Süßmilchs göttliche Ordnung.

hinlänglich befriedigt; daraus entstehen häufig Reizungen zu einer unnatürlichen Wollust, dadurch werden viele vom weiblichen Geschlecht herabgewürdigt; durch die Vielweiberey der Reichern werden manchen Armen gerechte Vortheile entrissen. Der Geist des Christenthums fordert also Monogamie. Darauf führt auch die Schöpfungsgeschichte, es finden sich aber auch Stellen des neuen Testaments, die jene Folgerung bestätigen.

Man rechnet dazu 1 Cor. 7, 2. 4. Wenn man andere Stellen mit v. 2. vergleicht, so ist freylich der Sinn, jeder soll nur eine Frau, jede Frau nur einen Mann haben. Allein für sich beweist die Stelle nichts. Mehr läßt sich aus v. 4. schließen. Daraus folgt zunächst, daß das Recht einer Ehefrau verlezt werde, wenn der Mann ohne ihre Einwilligung bey ihren Lebzeiten eine andere heurathet. Noch klarer aber spricht Matth. 19, 9. und Marc. 10, 11. auch gegen die Polygamie. Aus dem vorher angegebenen Grund muß man annehmen, Jesus sezt voraus, ein solcher mache sich deßwegen eines Ehebruchs schuldig, weil er zugleich sich mit einer andern in eheliche Verbindung einläßt. Dieß könnte aber Christus nicht als etwas Strafwürdiges betrachten, wenn nicht vorausgesezt wird, ein Mann soll nicht mit mehreren Frauen zugleich in der Ehe leben. Aufmerksamkeit verdient endlich noch 1 Tim. 3, 2. Mit der höchsten Wahrscheinlichkeit läßt sich schliessen, daß μιας γυναικος ανδρα ein Gegensatz seye gegen gleichzeitige Polygamie. Nun wird zwar hier freylich blos von einem ἐπισκοπός gefordert, daß er Mann nur einer Gattin seye. Al-

lein es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß es Paulus darum von ihm fordert, weil er durch sein Beyspiel beytragen sollte, die Meynung zu verlassen, Polygamie sey Christen erlaubt. In eben dieser Stelle liegt aber noch ein Wink davon, daß wahrscheinlich Judenchristen in polygamischer Ehe lebten. Bey solchen nun müßte wohl diese Stelle auch darauf deuten, daß die Fortsetzung der Polygamie geduldet werde, weil sonst einer oder der andern Gattin unrecht geschehe. Nur soll man solche nicht zu Episkopen wählen. Aus demselben Grunde, aus dem wahrscheinlich bey einigen Judenchristen die Fortsetzung ihrer Polygamie geduldet wurde, müßte man auch in unsern Zeiten dieß bey solchen Proselyten zulassen, die vor ihrem Uebertritt mehrere Frauen hatten. Ein solcher Fall trat einmal in Dännemark ein. Nur folgt daraus nicht, daß die Polygamie an sich mit dem Grundsatz des Christenthums einstimme.

2) Eine andere Frage in Beziehung auf Schließung der Ehe betrifft die Heurath mit Verwandten. Man soll keine Person zur Gattin wählen, die wegen zu naher Verwandtschaft nicht gewählt werden darf; es giebt verbotene Grade. *)

*) vgl. darüber auch Reinhards Lehrbuch 4te Ausgabe, und Vogel, Crusius und Morus, besonders Michaelis von den Ehegesetzen Mosis, die die Heurath in die Verwandtschaft versagen. Michaelis mosaisches Recht Thl. II. §. 101. ff. Schlegels Darstellung der verbotenen Grade der Verwandtschaft 1802. (Eine reichliche Sammlung beynahe alles dessen, was hieher gehört. Kann man am Ende auch den eigenen Grundsätzen des Verfassers nicht

Man kann die Hauptfragen in folgende zwey theilen.

1) Giebt es verbotene Grade der Verwandtschaft?

2) Wie läßt sich genau bestimmen, welche Ehe mit Verwandten zu den verbotenen gehöre?

a. Die erstere Frage muß aus mehr als einem Grunde bejaht werden.

a) Stellen in der heiligen Schrift. Man kann hier von 3 B. Mos. 18, 7. ff. ausgehen, und damit müssen v. 24. f. verglichen werden. Auch C. 20., besonders v. 22. f.

In diesem Abschnitt werden verschiedene Ehen für verboten erklärt. Aber kann man daraus einen Schluß auf die Verbindlichkeit für Christen oder Menschen überhaupt machen?

Die alttestamentlichen Schriften, namentlich das mosaische Gesetz, enthalten viele nur für das Israelitische Volk verbindliche Vorschriften. Gilt dieß nicht

beystimmen, so wird man doch in den Stand gesezt, über die Hauptmomente zu urtheilen. Jakobi in seinen Betrachtungen über die wahre Absicht Gottes, 4ter Theil, ein Werk, das viele eigene und treffende Bemerkungen enthält.) Hofaker (eine Abhandlung, die besonders in Hinsicht auf die Geschichte dieser Lehre sehr lesenswerth ist, und bey weitem mehr Genauigkeit beobachtet als Meiners in der Geschichte der Menschheit) Dissertatio sistens histor. et ration. juris incestum prohibentis. Tub. 1787. C. C. Flatt über die verbotene Grade der Verwandtschaft, Magaz. von Flatt und Süskind St. 13. womit J. Fr. Flatt in allen wesentlichen Punkten zusammenstimmt.

auch hier? v. 24. enthält etwas, woraus sich schließen läßt, daß von solchen Gesetzen wenigstens zum Theil die Rede ist, die auch für andere Menschen gültig sind, und schon v. 3. wird gesagt, ihr sollt nicht nach dem Beyspiele anderer Völker hierin handeln; v. 24. ist das enthalten, durch solche Sünden haben auch die Heiden sich verunreinigt, ohne Zweifel sich moralisch verunreinigt, vgl. damit C. 20, 23. f. Wenn nun aber auch Heiden sich durch solche Sünden strafwürdig machten, so muß wohl das Gesetz, das sie verbietet, für Menschen überhaupt gültig seyn.

Man muß ferner nothwendig annehmen, daß בכל־אלה (in all diesem) sich namentlich auch auf Ehen mit nahen Verwandten beziehen, denn diese werden vorher erwähnt.

Nur das bleibt zweifelhaft, ob בכל אלה sich auf einzelne Sünden oder gewiße Gattungen von Sünden beziehen. Könnte nun nicht das א. ב. heißen: Durch alle diese Gattungen von Sünden? Ist aber das der Sinn, so folgt zwar, es gebe gewiße überhaupt unerlaubte Ehen mit Verwandten; aber es bleibt unentschieden, ob alle die einzelnen vorher verbotenen Ehen überhaupt unerlaubte seyen oder nicht, einige aus blos temporären Gründen? — Der allgemeine Satz kann aber daraus immer hergeleitet werden, es giebt gewiße Ehen mit nahen Verwandten, die überhaupt unerlaubt sind.

Die Einwendung, daß mosaische Gesetze für Christen nicht verbindlich seyen, ist gerade hier sehr ungültig. Weil sie für die Israeliten gegeben wurden, sind sie freylich nicht verbindlich. Allein der Grund ist daher genommen, daß jener Abschnitt voraussezt,

gewiße Ehen mit Verwandten seyen wegen eines Grundes unerlaubt, um dessen willen sich auch Heiden dadurch verschulden. Es ist also nicht von einem besondern bürgerlichen theoretischen Gesetz der Israeliten die Rede, sondern von einem solchen, das zu dem Gesetz gehört, das für Menschen überhaupt verbindlich ist. Nur ist es wohl nicht strenge zu erweisen, daß בכל־אלה sich gerade auf alle die einzelnen Fälle, welche C.18. aufführt, beziehe; aber auf der andern Seite kann man auch nicht erweisen, daß nicht alle Ehen mit nahen Verwandten wirklich nicht blos aus einem lokalen und temporären Grund, sondern aus einem allgemein gültigen für verboten erklärt werden; man kann nicht beweisen, daß die Gründe jener Verordnung nicht in Beziehung auf alle genannte Fälle und solche, deren Nichterlaubniß vorausgesezt werden muß, allgemeingültig seyen. Man kann nicht erweisen, daß der Grund, warum gewiße Ehen verboten sind, nicht auch anwendbar sey auf andere genannte, es muß immer noch als möglich vorausgesezt werden, daß nicht nur das Verbot einiger Ehen, sondern alle, die dieser Abschnitt nennt, sich auf einen oder mehrere allgemeingültige Gründe stüzt, wenn auch diese nicht vollständig entdeckt werden sollten.

b) Aus dem neuen Testament verdient vorzüglich 1 Cor. 5, 1. vgl. vv. f. in Betrachtung gezogen zu werden. Paulus spricht von der πορνεια eines solchen, der seines Vaters Weib hat, und fordert von den Corinthern, daß sie den Blutschänder aus ihrer Gemeinde ausstoßen sollen, und dadurch ihren Abscheu öffentlich erklären. Das Wahrscheinlichste, was die That

selbst betrifft, scheint, daß von einem solchen die Rede ist, der seine Stiefmutter nach dem Tod seines Vaters heurathete. Nun sagt Paulus, dieß sey nicht blos eine πορνεια (Unzucht), sondern eine besonders schändliche Art von πορνεια, die selbst bey den Heiden unerhört, also eines Christen sehr unwürdig sey. Daraus würde dann zunächst folgen, daß eheliche Verbindung mit der Stiefmutter sehr strafbar sey.

Muß man aber das annehmen, so folgt wohl nothwendig, daß nach der Lehre des Apostels die Ehe zwischen Eltern und Kindern nothwendig strafbar seyn müsse, und man dürfte ohne Bedenken dieß weiter ausdehnen. Es giebt also einige verbotene Ehen mit sehr nahen Verwandten.

Aber wird nicht der Beweis dadurch vernichtet, daß man dadurch voraussezt, diese Verbindung seye eine unehliche gewesen, eine πορνεια im gewöhnlichen Sinn? — Aus dem Ausdrück πορνεια läßt sich das in jedem Fall nicht schließen, denn es ist zuweilen ein allgemeiner Ausdruck, namentlich bey Paulus, für Sünden der Wollust. Es ist auch wohl wahrscheinlich, daß Paulus von einer allgemein bekannten Verbindung spreche, was wohl eher bey einer ehelichen der Fall war.

Allein wir haben nicht nöthig zu erweisen, daß hier von einer ehelichen Verbindung die Rede sey, denn der Beweis für den Saz, wovon hier die Rede ist, liegt auch dann darin, wenn auch nicht von ehelicher, sondern von unehlicher, der ehelichen gewißermassen ähnlicher, Verbindung die Rede ist.

Es folgt doch, daß das so unerlaubt war, weil es

Geschlechtsverbindung mit einem nahen Verwandten war. Der allgemeine Satz muß also hier zu Grunde liegen, daß Geschlechtsverbindungen mit einem nahen Verwandten als solchem sehr schändlich seyen. Hätte er blos von unehlicher Verbindung gesprochen, so hätte er *και τοιαυτη πορνεια* etc. nicht hinzusetzen können. Diese Worte leiten nothwendig darauf, nicht von einer gewöhnlichen *πορνεια* spricht Paulus; sondern diese Verbindung war noch aus einem andern Grund schändlich, ebendarum weil es Verbindung mit der *γυνη τȣ πατρος* war.

Mit diesen beyden Gründen verdient noch

c) die Bemerkung verbunden zu werden, die sich sehr natürlich an den einen und andern anschließt: Nicht nur kultivirte, sondern auch sehr viele unkultivirte Völker, die nicht ganz wild sind, halten gewiße Heurathen mit Verwandten für unerlaubt; das ergiebt sich unläugbar aus der historischen Untersuchung, die Hofaker in der angeführten Disputation angestellt hat. Treffend hat er gezeigt, daß Meiners in Beziehung darauf in seiner Geschichte der Menschheit sich mehrerer Fehlschlüsse schuldig gemacht habe.

Dieser Umstand, mit dem Vorherigen verbunden, berechtigt auch ohne Beziehung auf die mosaische und paulinische Stelle zu der Vermuthung, daß jene Meynung auf einem gewißen allgemeingültigen Grund beruhe, wenn auch dieser nicht entdeckt ist oder werden sollte. Aber nun muß

b. noch gefragt werden, ob man nicht gewiße allgemeingültige Gründe für diese Voraussetzung uner-

laubter Ehen auffinden könne.*) Die vorzüglichsten sind: man beruft sich zum Theil auf ein natürliches Gefühl, das mehr oder weniger stark gegen Geschlechtsverbindungen mit nahen Verwandten spricht. Dieß darf man thun; aber nur bleibt noch die Frage, wie jenes Gefühl erklärt werden könne, oder was die Hauptsache ist, ob man nicht gewiße deutliche Gründe für das anführen könnte, was sich in diesem Gefühle ankündigt? —

Dieß ist zum Theil möglich, dieß beweisen einige vorgebrachte Gründe:

1) Was die Ehe zwischen Eltern und Kinder betrifft, so kann nicht bezweifelt werden, daß sie in einem unvermeidlichen Widerspruch stehe

a) mit der kindlichen Achtung,

b) mit der elterlichen Würde **). Mag man immerhin diesen Beweis nicht bis zur höchsten Evidenz führen können, so ist doch nicht zu zweifeln, daß jedem, dessen moralische Gefühle nicht sehr abgestumpft sind, einleuchtend seyn müsse, die ehliche Verbindung zwischen Eltern und Kindern sey mit jenem Gefühl nicht zu vereinen; und es liegt der Menschheit daran, daß jene Gefühle rein erhalten werden, vgl. Schlegel a.a.O.

*) Man findet diese gesammelt in der 4ten Ausgabe des Reinhard'schen Lehrbuchs und bey Schlegel, kritische und systematische Darstellung der verbotenen Grade der Verwandtschaft 2c.

**) vgl. C. C. Flatt St. 13. des Mag. zum Theil in Beziehung auf Einwendungen, die gemacht worden sind.

Er sagt, — dieß ist das Resultat seiner Untersuchung, — die Eheverbote zwischen Ascendenten und Descendenten gründen sich auf eine vom Menschen nothwendig aufgenommene Maxime von der fortdaurenden Heilighaltung des elterlichen und kindlichen Verhältnisses, welches wesentliche Bedingung der Sittlichkeit ist. Aber dieser Grund gilt, obschon nicht in gleichem Grade, in Beziehung auf Ehen mit solchen, die in gewißer Hinsicht die Stelle der Eltern vertreten, auf welche kindliche Achtung übergehen soll, — auf Ehen mit Stief- und Schwiegereltern. Aber beyde Gründe sind nicht geradezu anwendbar auch auf andere nahe Verwandte, namentlich nicht auf Ehen zwischen Geschwistern. Und doch

2) ist nicht zu läugnen, daß auch dagegen ein gewißes natürliches, obgleich nicht so starkes natürliches Gefühl spricht. Lassen sich nun noch andere Gründe denken, die namentlich auf Ehen der Geschwister anwendbar sind? — Man führt vorzüglich folgende an, die wohl miteinander verbunden werden können, deren keiner wenigstens dem andern widerspricht.

1) Man dürfe es als Zweck der Natur und Menschheit annehmen, daß Menschen auf vielfache Art durch Ehen verbunden werden, Familien mit Familien; so würde der große Zweck einer nähern Vereinigung der Menschen durch Liebe und Wohlwollen mehr befördert.

Die Voraussetzung ist wahr, nur möchte sich aus diesem Grunde allein nicht schließen lassen, daß alle unerlaubte Ehen in allen Fällen wirklich unerlaubt seyen, auch ist der Grund ein solcher, der nicht von der

Natur der Sache, sondern von der Folge hergenommen ist. Man hat aber noch andere Gründe. Vogel behauptet mit Recht, es sey ein Zweck Gottes, daß die ganz eigene Art von Zuneigung der Geschwister gegen einander unvermischt erhalten werde; denn schon deßwegen seye man nicht berechtigt anzunehmen, es sey Wille Gottes, daß sie sich mit dem Geschlechtstrieb vermischen, weil dieser sich auf andere lenken könne, jene eigenthümliche Zuneigung nicht.

Dieser Grund kann

2) mit andern verbunden oder verstärkt werden. Es läßt sich mit Grund behaupten, daß das Verbot der Ehe der Geschwister ein nothwendiges Mittel zur Erhaltung einer edlen Schamhaftigkeit sey, eines Gefühls, das so nothwendig ist. *) Aber damit kann man auch die Bemerkung verbinden, wenn Ehen der Geschwister gestattet werden, so wäre die Gefahr der Verführung zur Wollust, selbst zu früher Wollust, im Schoose der Familie wohl unvermeidlich. Ist es Pflicht, daß dieser großen Gefahr möglichst begegnet werde, so dürfen Ehen der Geschwister durchaus nicht geduldet werden, und jeder Moralische muß vernünftigerweise wollen, daß der Grundsatz allgemein befolgt werde. Auch das ist einer, aber auch nur einer der Gründe, die den mosaischen Verboten zu Grund liegen; nur ist er für sich allein nicht gültig genug. Jeder Gesetzgeber und jeder Moralische muß damit übereinstimmen, aber er ist von einem äußern, an sich zufälligen, aber freylich nicht verwerflichen Umstand hergenommen.

*) vgl. C. C. Flatts Abhandlung.

Es bleibt also noch immer die Frage, ob nicht in der Natur der Handlung und ihrer natürlichen Folge etwas liege, woraus ihre moralische Unzuläßigkeit folge? Ueberdieß sollten, wenn man blos auf den lezten Grund Rücksicht nimmt, auch die Ehen solcher verboten werden, die von den frühesten Jahren an zusammen erzogen werden und in geschwisterlichem Verhältniß und Vertrauen leben. Man kann endlich noch einwenden, daß jener Grund doch eine Ausnahme gestatte. Nur muß man freylich überhaupt wohl annehmen, daß es gewiße seltene Fälle geben könne, wo jener Zweck einem höhern Zweck Gottes weichen müße. Man muß das annehmen in Hinsicht auf die Geschwisterehe im ersten Zeitalter der Menschheit. Hieraus würde aber, wie es scheint, auch folgen, daß Geschwister, die nicht zusammenlebten in den frühesten Jahren, die erst im Alter einander kennen lernen, wo sie zu heurathen fähig sind, auch in eheliche Verbindung miteinander treten dürfen. Allein man könnte immer noch sagen, der Gesetzgeber und Regent handelt recht, wenn er auch in einem solchen Fall Ehen der Geschwister nicht gestattet, um auf alle mögliche Weise Geschwistern die Hoffnung gegenseitiger Ehe abzuschneiden, um so sicherer der Gefahr zu begegnen, die diese herbeyführt.

Indessen ist der Grund nicht als der einzige und auch nicht wichtigste zu betrachten. Es fragt sich noch, ob nicht Ehen zwischen nahen Verwandten überhaupt gewiße nachtheilige Folgen haben, in Absicht auf welche man nicht leicht einen ganz evidenten Beweis erhalten kann, daß sie Folge einer solchen Verbindung seyen?

Einige haben daran gedacht, daß solche Ehen vielleicht physisch schädliche Folgen haben und physische Verschlechterung der Nachkommen herbeyführen. Davon hat Buffon und ein englischer Philosoph in seinem System der Moral Gebrauch gemacht. Dieser Grund wird auch in den Götting. gelehrten Anzeigen v. 1793. im 111. St. obgleich blos für Vermuthung ausgegeben. Die Analogie des Pflanzenreichs hat dieser Grund für sich, vielleicht auch eine Analogie im Thierreich. Allein dieß reicht nicht zu einem genugthuenden Beweis hin. Es liegt in der Natur der Sache selbst, daß man nicht dazu kommen kann, denn dazu würde Vergleichung von vielen Erfahrungen bey Menschen selbst erfordert; auch käme die Schwierigkeit hinzu, daß man nicht so leicht die Wirkungen einer Ursache von den Wirkungen anderer absondern kann. Angenommen, man kenne ein wildes Volk, bey welchem diese Ehen gewöhnlich seyen, und das sehr verschlimmert sey, so wäre es noch schwer zu beweisen, in wiefern diese Verschlechterung Folge der Ehen naher Verwandter seye. Ausser den bekannten Ursachen könnten noch unbekannte mitgewirkt haben. Auf der andern Seite läßt sich aber auch nicht erweisen, daß nicht wirklich physische Verschlechterung Folge solcher unerlaubten Ehen sey. Aus diesem Grund liesse sich am leichtesten erklären, warum im ersten Zeitalter Geschwisterehe noch gestattet wurde. Denn gerade in dieser frühesten Periode, wo das Menschengeschlecht noch seine volle Stärke hatte, war von den wenigen Geschwisterehen jene Folge der Verschlechterung nicht zu erwarten. Andre weniger bedeutende Gründe übergehen wir.

Welche Heurathen mit nahen Verwandten sind nun für Christen unerlaubt? Zum Theil läßt sich das aus den angeführten Gründen beantworten:

1) Man muß in Beziehung darauf annehmen, daß Ehen der Eltern, Stiefeltern und Schwiegereltern mit Kindern unerlaubt seyen.

2) Daß Ehen der Geschwister nicht zu gestatten seyen. Aber wo soll die Grenze gezogen werden? Soll man bey diesem Grade stehen bleiben oder nicht? Man könnte antworten, durch bürgerliche Gesetze müßen die näheren Bestimmungen festgesezt werden, und diesen ist der Christ Gehorsam schuldig. Allein daraus ist die Frage nicht ganz beantwortet, denn

1) welche Principien sollen den bürgerlichen Gesetzen zu Grund liegen?

2) Wenn gewiße Ehen durch bürgerliche Gesellschaften erlaubt sind, so folgt noch nicht, sie seyen moralisch erlaubt. Es wäre zu wünschen, daß dieser Gedanke auch bey großen Höfen geläufiger würde. In Beziehung auf beyde Fragen sollte man nun eine feste Norm haben, aber wie kann man sie finden, so lange man über die allgemeingültige Gründe jenes Verbots nicht im Reinen ist? — Jene Untersuchung ist noch nicht vollendet, und wird es vielleicht nicht so bald. Dieß vorausgesezt kann auch in moralischer Hinsicht nichts besseres angeführt werden, als sich genau an das mosaische Verbot in seinem ganzen Umfang zu binden, und die Ehen zu verbieten, deren Verwerflichkeit das mosaische Gesetz wegen Gleichheit des Gesetzes offenbar voraussezt. Diese Meynung hat Süskind im 16ten Stück des Mag. in einer sehr lesenswürdigen

Abhandlung geäußert, und damit muß man vollkommen übereinstimmen. Man kann auf der einen Seite nicht erweisen, daß irgend eine im mosaischen Gesetz verbotene Ehe erlaubt sey, und auf der einen Seite ist eine gewiße feste Norm allerdings Bedürfniß. Bey jenem Grundsatz geht man also ganz sicher: Die Ehen, die im mosaischen Gesetz verboten werden, das Gesetz eines göttlich autorisirten Gesetzgebers war, sind unerlaubt.

Sollte übrigens irgend einer aus vollkommen einleuchtenden Gründen sich überzeugen können, daß jene mosaischen Verbote auf einem blos lokalen Grund beruhen, so würde er für seine Person, soweit sie freylich nicht durch bürgerliche Gesetze beschränkt sind, es nicht für unerlaubt halten können, solche Ehen zu schließen, wenn keine andere moralische Hindernisse vorhanden seyen.

3) Ist Ehe mit fremden Religionsverwandten erlaubt, nach christlichen Grundsätzen? In Hinsicht darauf gilt im Allgemeinen: Wenn der Unterschied der Religion beyder Gatten objektiv oder subjektiv groß ist, so findet keine gemeinschaftliche Verehrung Gottes, aber auch keine religiöse Erziehung der Kinder nach Grundsätzen statt, bey denen beyde beruhigt seyn könnten; ausserdem giebt auch Verschiedenheit hierin manche Veranlassung zum Mißtrauen und zur Uneinigkeit, wenn beyde Gatten wirklich religiös sind. In jedem Fall also, wo der Unterschied beyder Religionen oder Confessionen objektiv oder subjektiv groß ist, kann eine Ehe zwischen Personen, welche der einen und der anderen angehören, nicht gebilligt werden nach moralischen und christlichen Grundsätzen:

Daraus folgt von selbst, daß es nicht moralisch gebilligt werden kann, daß ein Christ in eheliche Verbindung mit einer Nichtchristin trete. Was Paulus 1 Cor. 7, 12. f. sagt, steht damit nicht im Widerspruch, denn es fragt sich in dieser Stelle nur, ob Ehen von Gatten, die schon vorher sich vereinigt hatten, ehe sie Christen waren, beym Uebergang des einen zum Christenthum ungültig seyen? — Diese leztere Frage verneint Paulus in der Voraussetzung, daß der christliche Gatte nicht gehindert werde vom andern im Christenthum und in Erziehung der Kinder in christlichen Grundsätzen. Will sich aber der nicht christliche Gatte trennen, so soll sich der christliche ebendarum nicht viel bekümmern. Aus 1 Cor. 7, 12. kann also nicht geschlossen werden, die Ehe zwischen Christen und Nichtchristen dürfe geschlossen werden. Was Paulus v. 39. sagt, daß bey der Wiederverehligung nach dem Tode des Gatten geschehen soll, kann zwar in dem weiteren Sinn genommen werden, die Frau soll es thun auf eine dem Herrn wohlgefällige Art; aber es liegt doch wohl auch darin, sie solle sich nicht mit einem Nichtchristen verehlichen, mit dem sie nicht den Bund der innigsten Freundschaft schließen könnte. Bürgerlich können solche Ehen erlaubt werden; aber sie sind es darum nicht moralisch.

Man soll eine Gattin wählen, die gewählt zu werden verdient, die die Eigenschaften vereinigt, welche in Hinsicht auf die Hauptzwecke der Ehe erforderlich sind, die die gehörigen Eigenschaften hat; dazu wird ruhige Prüfung erfordert. Christen sollen ferner alle gesetzmäßige Bedingungen einer rechtmäßigen Vollziehung der Ehe befolgen.

4) Die Pflichten in Rücksicht auf **Führung der Ehe** lassen sich aus ihrem Hauptzweck herleiten. Paulus handelt davon Eph. 5, 22. f. In Absicht auf die weitere Entwicklung vgl. die Lehrbücher der Moral.

5) **Frage von der Dauer und Auflösung der Ehe.**

a. Nach Gottes und Jesu Absicht soll die Ehe auf Lebenslang geschlossen werden. Dieß liegt sehr klar in den Erklärungen Jesu Matth. 19, 4. f. Marc. 10, 6. f. Vergleichen kann man damit 1 Cor. 7, 10. f. Es läßt sich aber auch leicht einsehen, daß die großen Zwecke der Ehe nur durch eine lebenslängliche Verbindung erreicht werden können. In vielen Fällen muß Scheidung für den Zweck der Erziehung und gemeinschaftlichen Sorge für die Kinder sehr nachtheilig seyn. Tritt aber auch der Fall ein, daß Sorge für Kinder die Fortdauer der Ehe nicht nöthig macht, so fordert doch der Zweck der innigsten Freundschaft und der zärtlichsten Liebe dieses. Richtig sagt **Vogel**, es wäre widersinnig, innige Freundschaft nur auf so lange einander zuzusagen, als es nothwendig scheine, oder Fortpflanzung es erfordere. Wäre es erlaubt, nach Belieben Ehen zu trennen, so würden sie bald in Hurerey ausarten, und die physisch und moralisch schädlichen Folgen derselben herbeyführen. Es wäre ein eheloses Leben, und die großen Zwecke der Ehe wären vereitelt. Allein

b. giebt es keine Fälle, wo Scheidung ohne Schuld des einen Gatten nicht unmoralisch ist? In Beziehung darauf ist

a) zu überlegen, was in Jesu Ausspruch in Hin-

sicht auf diese Frage enthalten sey? Die Aussprüche Jesu von Scheidung sind Matth. 19, 8. f. Marc. 10, 11. f. Matth. 5, 31. 32. Luc. 16, 18.

Ueber den Hauptinhalt dieser Stellen folgendes:

α) Von welcher Art von Scheidung spricht Jesus, auf welche Frage bezieht sich seine Entscheidung?

β) erklärt er Trennung für absolut unzuläßig oder für erlaubt in einem gewißen bestimmten Fall? Was

α) betrifft, so findet man die Veranlassung zu jenem Ausspruch Matth. 19, 7. vgl. 5, 31. 32. Moses hatte 5 Mos. 24, 1. ff. nicht gesagt, wer Lust habe, sich zu scheiden, soll seiner Gattin einen Scheidbrief geben; sondern nur, wenn irgend jemand von seiner Frau sich scheidet ꝛc., so darf er sie nicht wieder heurathen ꝛc. (v. 4.) Die drey ersten Verse enthalten die Protasis, der vierte die Apodosis. Darin liegt nun kein Verbot des älteren Herkommens der Scheidung; dieses Herkommen tolerirte Moses als bürgerlicher Gesetzgeber *δια την σκληροκαρδιαν*, um dadurch größere Uebel zu verhüten. Aber es wurde auch von Moses nicht moralisch gebilligt. Seine Verordnungen in Beziehung auf Scheidung zweckten nur dahin, einigen Mißbräuchen vorzubeugen, und die Scheidung zu erschweren, dadurch, daß der Mann die Frau nachher nicht mehr heurathen, ihr die Ehe nicht blos mündlich aufkündigen durfte. Unter den gelehrten Juden, auch zu Jesu Zeiten, ward über die Erklärung gestritten, hauptsächlich zwischen zwey Partheyen, die von Hillels und die von Schamais Schülern. Jene machten den Schluß, Moses habe es für moralisch erlaubt erklärt, sich von seiner Frau aus jeder Ursache zu scheiden. Die

besseren Schüler Schamais behaupteten, Moses habe den Scheidbrief nur auf den Fall der Unzucht gestattet. In Beziehung darauf erklärt sich Jesus so: Moses habe es als bürgerlicher Gesetzgeber zugelassen, aber blos wegen der großen Rohheit der Israeliten. Allein, sezt er hinzu, nach seiner Lehre sey eine solche Scheidung moralisch ungültig, ausgenommen επι πορνειας.

Jesus spricht also unläugbar von solchen Scheidungen, wie die sind, die damals unter den Juden gewöhnlich waren, nicht von obrigkeitlichen, sondern eigenmächtigen Scheidungen, die blos von der Willkühr der Gatten abhängen, Marc. 10, 12. Solche Scheidungen erklärt er für moralischungültig, ausgenommen den Fall des Ehebruchs, 19, 9. 5, 32. Πορνεια begreift wohl, theils verheimlichte Unzucht vor der Ehe theils auch Ehebruch während der Ehe in sich. *) Nur in diesem Fall sey auch eine solche Scheidung nach seiner Lehre erlaubt.

β) Das leztere ist in Jägers Untersuchung der Frage über Scheidung 1804. in Anspruch genommen worden.

Der Verf. ist Katholik und spricht nach der Entscheidung des tridentinischen Concils. Er behauptet, Ehescheidung sey in allen Fällen, auch im Fall der Unzucht, unerlaubt. Allein seine Gründe beweisen nichts.

Die Hauptgründe sind:

---

*) vgl. Vogels und Reinhards Bemerkungen, und Seldens, ux. hebr. 3, 23. über die πορνεια, in der Bedeutung: Ehebruch.

1) Jesus erklärte die Scheidung, Marc. 10, 11. 12. Luc. 16, 18. ohne Ausnahme für unerlaubt. Allein Jesus konnte die Ausnahmen, die er Matth. 19, 5. ausdrücklich angab, bey andern Gelegenheiten um so eher voraussetzen, da sein Ausspruch zunächst dem Mißbrauch der hillelischen Schüler entgegengesezt, und darüber kein Streit war, ob im Fall der πορνεια Scheidung erlaubt seye. In diesem Fall war sie auch nach Schamai moralisch zuläßig.

Um den Widerspruch Matth. 19, 9. mit seiner Meynung zu heben, nimmt

2) Jäger an, Jesus erkläre blos den Sinn der mosaischen Verordnung. Moses habe nur ἐπι πορνεια Scheidung erlaubt. Allein es ist nach dem Sprachgebrauch unmöglich, Matth. 19, 9. so zu nehmen. Es müßte nur gerade das Wesentliche ausgeschlossen seyn nach der Lehre Mosis. Wenn Jesus sagt: ich hingegen sage euch, so kann man darauf doch nicht kommen, daß er sagen will: Nur nach Mosis Lehre sage ich euch. Und was wäre für ein Gegensaz zwischen v. 8. und 9. in diesem Fall? Ueberdieß ist es unerweislich, daß Moses ausschliessend im Fall des Ehebruchs eine Scheidung zuließ. Aber Jäger geht noch weiter im Gefühl der Unnatürlichkeit seiner Erklärung. Er sagt, es sey zweifelhaft, ob v. 9. das μη ἐπι πορνεια ächt sey. Allein dieser Zweifel ist ganz grundlos. Die lezten Worte des Verses allein fehlen nach einigen Auctoritäten; aber gleichwohl ist ihre Aechtheit sehr wahrscheinlich. Was endlich

3) Matth. 5, 32. betrifft, so äußert Jäger den Gedanken: v. 32. seye Gegensaz gegen v. 31. folglich gegen die mosaische Verordnung einer Scheidung, also müße

auch v. 32. uneingeschränkte Verwerfung der Scheidung enthalten seyn.

Das παρεκτος λογου πορνειας sey entweder Interpolation, oder habe den Sinn, in Rücksicht jener Ausnahme bey Unzucht; vielleicht sey die ursprüngliche Lesart παρ' εκ τȣ etc. per exceptionem etc.

Allein

a) ist v. 32. nur ein Gegensatz gegen den Schluß Hillels;

b) die Vermuthung, παρεκτος etc. sey unächt, ist grundlos.

Sind aber jene Worte ächt, so kann der Sinn kein anderer seyn als der gewöhnliche, im Fall der πορνεια sey auch eine solche Scheidung gültig, die einzig vom Mann abhängt. Jesus erklärt, eine aussergerichtliche, nur von der Willkühr eines Gatten verfügte Scheidung sey, ausgenommen der Fall der πορνεια, moralisch ungültig.

b) Aber bey unserer Verfassung kommen in Beziehung auf Scheidung einige Fragen vor, die nicht aus Jesu Ausspruch (allein wenigstens nicht) beantwortet werden können.

1) In welchem Falle ist es einem Gatten moralisch erlaubt, die Scheidung von der Obrigkeit zu verlangen, oder die Erlaubniß wieder zu heurathen zu suchen?

2) Wie weit dehnt sich das Recht der Obrigkeit in Beziehung auf die Scheidungen aus?

In Bezug auf 1) kann

a) nicht gezweifelt werden, daß die Ursache, die Jesus bey eigenmächtigen Scheidungen für rechtmäßig erklärt, auch ein rechtmäßiger Grund für Ehegatten sey, Scheidung von der Obrigkeit zu verlangen, der

Fall des Ehebruchs. Nur versteht es sich, daß der unschuldige Gatte davon hinlängliche Gewißheit haben muß.

Aber giebt es nicht auch noch andere Fälle eines moralischgültigen Ansuchens um Scheidung, wobey es immer der Verfügung der Obrigkeit überlassen bleibt? Man nimmt

b) die boshafte Verlassung von Seiten des einen Ehegatten, desertio malitiosa, an. Erweislich ist es allerdings

α) nicht, daß der unschuldige Gatte in diesem Fall nicht Scheidung verlangen dürfe, wenn er nicht durch eigene Schuld das Verlassen des andern Theiles veranlaßt, und es gewiß ist, daß der andere Gatte entschlossen sey, die Ehe nicht mehr fortzusetzen. Aus dem angeführten Ausspruch Jesu läßt sich die moralische Unzuläßigkeit nicht erweisen. Jesus behauptet allerdings, durch bloße eigenmächtige Scheidung werde das Band der Ehe nicht wahrhaft aufgelöst. Aber daraus folgt nicht, daß es nicht einem unschuldigen Gatten moralisch gestattet sey, im angegebenen Fall um Scheidung nachzusuchen. Durch die Verlassung des einen Ehegatten wird allerdings die Ehe nicht aufgehoben, aber es läßt sich nicht schliessen, daß die Obrigkeit sie nicht auflösen könne. Der Hauptgrund, warum Jesus die eigenmächtige Scheidung auf die πορνεια beschränkt, ist, weil bey eigenmächtiger Scheidung der eine Gatte zugleich Beleidigter und Richter war. Dieß ist nicht anwendbar auf obrigkeitliche Scheidungen. Daher ist es nicht erweislich, daß der beleidigte Gatte nicht bey der Obrigkeit darum ansuchen dürfe.

β) Man darf wohl auch als wahrscheinlich annehmen, daß Jesus oder seine Schüler privatim gelehrt haben, daß Streitigkeiten zwischen Gatten entschieden werden dürfen von der Gemeinde, daß er in diesem Fall nicht blos πορνεια, sondern auch andere Gründe als Gründe der Scheidung gelten ließ. Auf keinen Fall folgt aus Jesu Ausspruch etwas gegen Scheidung, im Fall des böslichen Verlassens. Zum Beweis beruft man sich auf 1 Cor. 7, 15.

Allein aus dieser Stelle läßt sich kein ganz sicherer Schluß machen; es läßt sich nicht schließen, daß bey einem solchen Verlassen der andere Gatte wieder zu heurathen berechtigt sey. Die Worte: ȣ δεδȣλωται etc. erklärt man gewöhnlich so, der Gatte sey dann moralisch berechtigt zu einer neuen Ehe. Allein dieß läßt sich nicht ganz sicher schließen. Die Worte können auch heißen, ein solcher Gatte ist nicht verpflichtet, in der Absicht die Trennung zu verhindern, sich alles gefallen zu lassen, was der andere Theil fordert, etwas zu thun, was christlichen Grundsätzen entgegen ist. Hingegen kann man für die Rechtmäßigkeit des Verlangens einer Scheidung in einem solchen Fall den nicht unbedeutenden Grund anführen, daß durch boshaftes Verlassen, wie bey dem Ehebruch, der eheliche Vertrag verlezt und die fernere Erreichung jedes denkbaren Zwecks der Ehe unmöglich wird. Nur muß der verlassende Gatte den festen Entschluß haben, die Ehe nicht mehr fortzusetzen.

c) Hartnäckige, gänzliche Verweigerung der ehelichen Pflicht, einer Pflicht, die sich auf den ersten Zweck der Ehe bezieht; — eine Verweigerung, die

nicht ihren Grund in einem Unglück hat, sich durchaus nicht durch irgend einen Grund rechtfertigt, sondern entweder blos aus entschiedener Abneigung, oder aus leidenschaftlicher Zuneigung gegen einen andern sich erklären läßt. Man nennt das vorzüglich quasi desertio. Ob das in allen Fällen ein moralischer Grund zum Verlangen einer Scheidung seye, möchte nicht gewiß seyn. Aber läugnen kann man auf der andern Seite nicht, daß es viele Fälle geben kann, wo dieses Verlangen rechtmäßig wäre. Denn eine solche Verweigerung der Erfüllung der ehelichen Pflicht kann in Rücksicht auf einen Hauptzweck der Ehe einer boshaften Verlassung gleichgesezt werden. Nur wenn alle individuelle Umstände bekannt sind, läßt sich hier etwas festsetzen.

d) Nachstellungen des einen Gatten nach dem Leben des andern. Wenn dieß erweislich ist, so ist der eine Gatte moralisch berechtigt, sich Sicherheit zu verschaffen, und darum sich von dem andern abzusondern. Aber er hat auch, wie im Falle des Ehebruchs, eine moralisch rechtmäßige Ursache, eine Scheidung zu fordern, weil dadurch der eheliche Vertrag so verlezt würde, daß das vertrauliche Zusammenleben noch weniger möglich ist, als im Fall des Ehebruchs. Kann sich indessen jemand davon nicht ganz überzeugen, so wird er wenigstens dafür sorgen, daß er von dem andern separirt werde, er kann es der Obrigkeit überlassen, welche Verfügung zu treffen sie für gut findet.

e) Ein bürgerliches infamirendes Verbrechen des einen Ehegatten. In einzelnen Fällen ist nicht zu läug-

nen, daß ein solches Grund zur Scheidung giebt; aber auch nicht für alle Fälle läßt sich das Recht dazu behaupten. Wenn auch der eine Gatte wirklich eine moralisch rechtmäßige Ursache zur Scheidung hat, so folgt nicht, daß er in allen Fällen moralisch rechtmässig handle, wenn er sie durchsezt. Es kommt darauf an, ob aus der Durchsetzung seines Rechts mehr gute Folgen für die Kinder rc. entspringen als aus der Unterlassung. Dieß muß der gewissenhaften Beurtheilung eines jeden überlassen werden.

Alles Bisherige bezieht sich auf die Frage: In welchem Fall ein Gatte moralisch berechtigt sey, eine Scheidung im engern Sinn des Worts zu verlangen?

Es fragt sich aber auch, ob nicht Ehegatten in gewißen Fällen eine Annullation (Nichtigerklärung) ihrer Ehe fordern können. (Man unterscheidet mit Recht unter divortium und annullatio der Ehe. Eine Scheidung im engern Sinn ist Auflösung der gesezmäßig geschlossenen Ehe. Annullation dagegen ist Vernichtung einer solchen Ehe, die gleich anfangs moralisch und bürgerlich ungültig war.) Damit steht im Allgemeinen keineswegs im Widerspruch Matth. 19, 6.: Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Denn das ist nicht anwendbar auf eine solche Ehe, die gar nicht geschlossen werden sollte, deren Schließung selbst den göttlichen Absichten ganz entgegen ist. Ehegatten dörfen nun Annullation der Ehe nachsuchen, wenn es sich findet, daß sie zu nahe verwandt seyen, wenn sie es erst nachher entdecken; ferner, wenn es sich findet, daß der andere Theil schon vor Schließung der Ehe sich den ersten Zweck derselben

nicht vorgesezt haben konnte, ohne daß der andere Gatte Kenntniß davon hatte und haben konnte; wenn auf der einen Seite ein vorsezlicher und für den andern Theil unentdeckbarer, nun aber in seinen Folgen nicht unschädlich zu machender Betrug in Absicht auf den ersten Hauptzweck der Ehe statt findet. Uebrigens kommt es doch auch hier noch auf andere besondere Umstände an, ob es in Rücksicht auf die wahrscheinlichen Folgen im Ganzen besser sey, sein Recht zu gebrauchen oder nicht?

In den meisten Fällen wird es für den gewissenhaften Ehegatten Regel seyn, zu sehen, daß er dem göttlichen Willen nicht entgegen handle, wenn er Annullation der Ehe verlangt.

2) Davon ist zu unterscheiden eine zweyte Frage, die sich auf das Recht der **Obrigkeit** bezieht. Dieses beschränkt sich nicht auf den von Jesu ausdrücklich angeführten Fall allein (den Fall des Ehebruchs); denn

a) hat Jesus in dem angeführten Ausspruch eigentlich nichts für die Obrigkeit selbst angeordnet; er spricht augenscheinlich von willkührlichen Scheidungen der Privatleute.

b) Fällt ein Hauptgrund bey der Obrigkeit weg. Aus Matth. 19, 8. läßt sich der analoge richtige Schluß ziehen, daß auch die Obrigkeit in gewißen Fällen moralisch berechtigt sey, eine Scheidung zu veranlassen.

Die große Rohheit der Individuen erzeugt die Besorgniß, es möchte ein weit größeres Uebel entstehen, wenn die Trennung nicht gestattet würde. Dieß kann in gewißen Fällen ein moralischer Grund seyn, in die

Trennung einzuwilligen. Was die näheren Bestimmungen betrifft, so hat die Obrigkeit das Recht:

1) Solche Ehen zu annulliren, die an sich schon moralisch ungültig sind. Doch könnte es Fälle geben, wo das Gegentheil moralisch rathsamer wäre.

2) Divortia (Ehescheidungen, Auflösungen der Ehe) zu bewilligen in allen Fällen, wo Ehegatten selbst eine moralisch rechtmäßige Ursache dazu haben. Im Allgemeinen ist die Regel so auszudrücken, wie es Vogel thut: Wenn der eheliche Vertrag von einem oder beyden Gatten so gebrochen würde, daß das vertraulichste und theilnehmendste Zusammenleben für sie nicht mehr möglich ist, oder wenigstens dem gekränkten Theil nicht aufgelegt werden kann. Aber es kann Fälle geben, wo die Obrigkeit einen Schritt weiter gehen darf. Es läßt sich als möglich denken, daß sie moralisch berechtigt seyn könnte, wegen einer fortdaurenden unversöhnlichen Feindschaft beyder ihre Ehe zu trennen, wenn vorher alle Mittel, z. B. separatio quoad thorum et mensam (Scheidung zu Tisch und Bett) vergeblich versucht worden sind; wenn aus der Verweigerung der Scheidung höchst wahrscheinlich ein weit größeres Uebel entstünde.

Ferner in gewißen Fällen möchte auch der Verlust des Verstandes eine rechtmäßige Ursache seyn, eine Trennung der Ehe zu gestatten, wenn gleich nicht erwiesen werden kann, daß die Ehegatten vollkommen moralisch berechtigt seyen, sie zu verlangen, weil nicht nur Mittragung aller Unglücksfälle selbst schon im ehelichen Vertrag enthalten ist, sondern auch, weil man doch in keinem Fall eine vollkommene Gewißheit davon

erhalten kann, daß eine solche Krankheit unheilbar sey. Die Obrigkeit hingegen ist berechtigt, auf bloße Wahrscheinlichkeit hin zu handeln, wenn mehrere einsichtsvolle Aerzte es für wahrscheinlich erklären, daß keine Hoffnung zur Wiederherstellung vorhanden sey. Das Recht der Obrigkeit dehnt sich also etwas weiter aus, als die moralische Befugniß der Ehegatten. Aber auch die Obrigkeit soll sich sehr hüten, die Grenze zu überschreiten, die Ursache der Scheidung zu vervielfältigen und sie zu erleichtern. Denn dann würden manche sich weit weniger bemühen, das Entstehen einer unerlaubten Leidenschaft zu verhindern, sich ineinander zu finden und gegenseitig zu tragen. Die Heiligkeit der Ehe würde dadurch täglich mehr sinken, Sitten und Charakter der Nationen würden untergehen. Noch eine Bemerkung! Wenn ein Ehegatte aus moralisch rechtmäßigen Ursachen eine Scheidung gesucht hat, und sie von der Obrigkeit ausgesprochen ist, so ist es Pflicht des Unschuldigen, auch dann noch möglichste Schonung gegen den Schuldigen zu beobachten, von Herzen ihm zu verzeihen, endlich auch um den Verdacht unlauterer Absichten von sich abzuwenden, nicht zu einer neuen Verbindung zu schreiten, wenn er nicht durch eine gewiße Pflicht gegen sich selbst oder gegen seine Kinder dazu aufgefordert wird.

F) Verhältniß der Eltern gegen die Kinder.

Eltern sind verpflichtet nicht nur zur physischen Erhaltung, sondern auch zu einer möglich guten, christlichen Grundsätzen angemessenen, Erziehung ihrer Kinder. Es liegt der Menschheit überhaupt daran, daß

Kinder zweckmäßig gebildet und erzogen werden, und die Verpflichtung dazu haben zunächst und vorzüglich die Eltern. Denn bey ihnen kommen zu den allgemeinen Gründen, die von der Menschenliebe hergenommen sind, noch besondere Gründe. Durch ihre Vermittlung haben die Kinder ihr Leben erhalten, sie werden durch einen besondern Naturtrieb zu ihrer Versorgung aufgefordert, der eine deutliche Anzeige vom Willen des Schöpfers ist, daß Eltern möglichst für Bildung und das Wohl ihrer Kinder sorgen sollen. Aber diese Erziehung soll eine solche seyn, die menschlicher Wesen würdig ist, welche Glieder der christlichen Gemeinde sind. Solche Wesen sollen gebildet werden, die alle Vorzüge der menschlichen Natur haben, die nach Gottes und Christi Absichten Bürger des Reichs Gottes und Jesu auf Erden und einst auch seines überirdischen Reichs werden sollen. vgl. Marc. 10, 14.

Diesem großen Zweck soll die Erziehung ganz angemessen seyn. Jede, wenn auch ihrer Aussenseite nach noch so glänzende Erziehungsmethode, die für diesen Zweck hinderlich ist, die das intellektuelle Vermögen der Kinder auf Kosten ihres Herzens bildet, ist eine nicht blos nach Grundsätzen des Christenthums, sondern auch nach Grundsätzen der Vernunft verwerfliche Methode, und wie sehr sie auch anfangs Staunen bey den Unverständigen erregen mag, so wird doch früher oder später ihre moralische Schädlichkeit in die Augen fallen müßen. *) vgl. Eph. 6, 4.

*) vgl. Storrs Predigten 1 Bnd. seiner Sonn- und Festtagspredigten 1803. „Die Pflicht christlicher Erziehung, die anvertrauten Kinder bey Zeiten mit

Kinder sollen ihren Eltern als Urhebern ihres Lebens eine besondere Achtung, als Erziehern Gehorsam, als Wohlthätern einen hohen Grad von Dankbarkeit und eben deßwegen Geduld und Nachsicht in Absicht auf ihre Schwächen beweisen, und das haben sie auf die ganze Zeit ihres Lebens auszudehnen.

Es finden sich theils Stellen im neuen Testament, die an diese Pflicht und ihre Wichtigkeit erinnern, Eph. 6, 1. f. Matth. 15, 3. 4. Röm. 1, 30. 2 Tim. 3, 2. theils wird sie empfohlen durch das Beyspiel Jesu, Luc. 2, 51. Joh. 19, 26. ff. theils spricht für sie die Natur der Sache.

G) Verhältniß der Herrschaften und Dienstboten zu einander.

Was im neuen Testament in Beziehung auf Sklaven und ihre Herrn gesagt wird, läßt sich wohl richtig anwenden auf das Verhältniß der Dienstboten, die keine Sklaven sind, und ihrer Herrn. Ausdrückliche Belehrungen finden sich Eph. 6, 5. ff. Col. 3, 22. f. 4, 1. Tit. 2, 9. f. 1 Tim. 6, 1. f. Das Allgemeine, was in diesen Stellen liegt, ist ohne Zweifel das, was sich auch schon aus andern Gründen folgern läßt. Die Pflichten der Herrschaften und Dienstboten sind

1) Pflichten der Gerechtigkeit, die sich gründen auf

Gott und dem Christenthum bekannt zu machen," vgl. Reinhard in der Sammlung derjenigen Predigten, die 1801. gehalten worden, 1r Bd. „Bitte an alle, die Einfluß auf Kinder haben, den Sinn für ächt christliche Frömmigkeit bey Zeiten in ihnen zu wecken."

einen Vertrag; beyde sollen einander das leisten, was sie einander vermöge des Vertrages schuldig sind. Aber sie sollen

2) gegen einander Pflichten der Güte erfüllen. Dienstboten sollen zum Besten ihrer Herrschaft auf alle Art beyzutragen suchen, auch wenn sie der Vertrag nicht dazu verpflichtet. Herrschaften können die Bildung und das Wohl ihrer Dienstboten 2c. leichter befördern, weil sie in dieser Verbindung mit ihnen stehen. Sie sollen es also auch thun. Das oft nur angefangne Erziehungsgeschäft kann und soll von der Herrschaft fortgesezt werden; dieß folgt aus dem Grundsatz der Liebe und dem Grundsatz, den Jesus Matth. 7, 12. angiebt. Alle diese Pflichten werden christliche Herrschaften und Dienstboten mit willigem Herzen, mit steter Rücksicht auf Gott und wahrer Menschenliebe erfüllen.

In Beziehung auf die Vorschriften des neuen Testaments über diesen Gegenstand kann noch die Frage untersucht werden, was dann die Apostel in Beziehung auf Sklaverey gelehrt haben? Wir untersuchen zuerst kurz, was sie in Beziehung darauf ausdrücklich lehrten, und dann werden wir die wahrscheinlichen Gründe davon aufsuchen, so weit sie nicht im ersten Satz selbst enthalten sind.

1) Die Apostel haben ausdrücklich auf der einen Seite erklärt, daß Sklaven, die Gelegenheit zur Freylassung erhalten, sie nicht unbenuzt lassen sollen. Dieß ist der Sinn von 1 Cor. 7, 21. (du sollst dich nicht bekümmern, daß du Sklave bist, nicht eigenmächtig Freylassung suchen, aber wenn du sie erhalten kannst, so suche sie zu gewinnen). Die Apostel erklären es ferner

für einen großen Frevel, Menschen mit Gewalt wegzunehmen, um sie zu Sklaven zu machen oder zu verkaufen. Sie haben 1 Tim. 1, 10. die ανδραποδισαι in eine Klasse mit größern Verbrechen gesezt. Sie haben ferner solche Belehrungen gegeben, aus denen große, für die Sklaven wohlthätige Einschränkungen des Rechts der Herrn in Absicht auf die Sklaven folgen.

Sie haben

a) überhaupt das Gebot der allgemeinen Menschenliebe stark eingeschärft, und die stärksten Beweggründe dazu vorgetragen, sie haben behauptet, daß Menschen überhaupt ohne Unterschied einen großen Werth in Gottes und Christi Augen haben, die Sklaven so gut als die Freyen, sie haben ausdrücklich gelehrt, daß christliche Sklaven ihren Herrn als Christen gleich seyn, daß in Beziehung auf Rechte und Bestimmung der Christen kein Unterschied zwischen Sklaven und Herrn sey. Gal. 3, 28. Col. 3, 11. 1 Cor. 12, 13. sie haben daran erinnert, daß Sklaven und ihre Herrn denselben höhern Herrn haben, dem sie verantwortlich seyen, der ungerechte Herrn und treulose Sklaven bestrafen werde, Eph. 6, 9. Col. 3, 24. Aus diesen Belehrungen folgten allerdings große, für Sklaven wohlthätige Einschränkungen der Rechte ihrer Herrn. Durch die Grundsätze der Apostel wird das Recht, Sklaven zu behalten, auf solche Bedingungen eingeschränkt, bey deren Erfüllung die Liebe und Achtung als Menschen und Christen nicht vergessen werden, ihre Verhältnisse gegen ihre Herrn so wohlthätig als möglich gemacht werden. Nur das einzig unterscheidende Merkmal der Sklaven blieb, daß der Sklave nicht ohne freywillige

Einwilligung seines Herrn aus dem Verhältniß des Knechts treten durfte. Durch die Belehrungen und Grundsätze der Apostel, wurde also die Sklaverey bey christlichen Sklaven dem Wesentlichen nach aufgehoben.

Aber auch zur Freylassung der Sklaven mußten christliche Herrn durchs Christenthum geneigter werden.

b) Auf der andern Seite aber haben die Apostel

1) den Sklaven nicht erlaubt, sich eigenmächtig frey zu machen, sie haben ihnen Gehorsam selbst gegen harte und unchristliche Herrn geboten. Eph. 6, 5. f. 1 Petr. 3, 18. Tit. 2, 9. f. 1 Cor. 7, 20. f.

2) Die Apostel haben den christlichen Herrn nirgends ausdrücklich die Vorschrift gegeben, den Gebrauch der Rechte ganz aufzugeben, die sie nach dem bürgerlich römischen Recht in Beziehung auf Sklaven haben. Selbst aus Philem. 16. läßt sich nicht folgern, Paulus habe geboten, die Sklaven frey zu machen, obgleich seine Aeußerung darauf zu gehen scheint, den Philemon geneigt zu machen, freywillig auf sein Recht Verzicht zu thun. Ist man nicht vielleicht auch berechtigt das anzunehmen, die Apostel haben etwa erklärt in mündlichem Vortrag, daß es christlichen Herrn erlaubt sey, ihre Sklaven noch zu behalten? Für die Bejahung dieser Frage kann man folgenden sehr scheinbaren Grund anführen: Hätte es Paulus für unerlaubt gehalten, Sklaven zu behalten, so hätte er die Freylassung gewiß den christlichen Herrn allgemein zur Pflicht gemacht. Wäre das aber nur beym mündlichen Unterricht geschehen, so wäre dem Gebote Folge geleistet worden, oder die Apostel hätten die Unterlas-

sung gerügt. An Veranlassung zu Erklärungen in Hinsicht darauf fehlte es ohnehin nicht, da die Essener, auf die sich einiges im Brief an die Colosser und Epheser bezieht, die Leibeigenschaft bestimmt für verwerflich erklärten. Aber ganz beweisend und entscheidend ist dieser Grund nicht; es bleibt noch ein anderer Fall möglich, und nicht gerade unwahrscheinlich, daß die Apostel die Frage, ob ein christlicher Herr seinen Sklaven behalten solle? unentschieden gelassen haben, d. h. daß sie erklärt haben, sie haben als Apostel keinen Auftrag, darüber zu entscheiden; sie überlassen die Beantwortung dem Gewissen jedes Einzelnen.

2) Warum haben aber die Apostel den christlichen Sklaven nicht die Erlaubniß gegeben, sich frey zu machen, und den christlichen Herrn nicht ausdrücklich Freylassung geboten? Die erste Frage läßt sich so beantworten:

a) Der Zustand der Sklaven war, auch wenn sie nicht christlichen Herrn dienten, keineswegs unverträglich mit ihrer Bestimmung als Menschen und Christen. Er wäre es nur gewesen, wenn sie die Pflichten als Menschen und Christen nicht hätten erfüllen können. Allein die Apostel setzen gewiß voraus, die Sklaven seyen ihren Herrn keinen Gehorsam schuldig, wenn dieser mit einem göttlichen Gebot in Widerspruch komme, daß sie dann Unrecht leiden, aber nicht thun werden vgl. 1 Petr. 3, 14. und den allgemeinen Grundsatz Apg. 4, 19. 5, 29. Aber mit dieser Bemerkung ist eine zweyte zu verbinden, um vollständig zu erklären, warum die Apostel den christlichen Sklaven jene Erlaubniß nicht gaben und geben konnten. Man könn-

te sagen: es wäre überhaupt der Absicht Gottes nicht gemäß gewesen, durch seine Gesandten geradezu gewiße Rechte aufheben zu lassen. Allein diese Antwort befriedigt hier nicht ganz.

b) Ein zweyter Hauptgrund, der mit dem ersten zu verbinden ist, ist wohl: Die Erlaubniß sich selbst frey zu machen, konnte bey den damaligen Zeitumständen nicht gegeben werden, ohne die nachtheiligsten Folgen für den Staat und das Christenthum. Hätten die Apostel jene Erlaubniß gegeben, so ist nicht zu zweifeln, daß bey der großen Menge von Sklaven auch eine große Menge von nicht christlichen gereizt worden wäre, es den christlichen nachzumachen, und etwa das Christenthum anzunehmen, um unter diesem Vorwand Freyheit zu erzwingen. Das würde bürgerliche Unruhen und Sklavenkrieg herbeygeführt haben, das hätte in jedem Fall die Folge gehabt, daß die römische Regierung alle Kräfte aufgeboten hätte, um die christliche Religion und Kirche zu vertilgen. Es war also für die christlichen Sklaven Pflicht, ihre Lasten zu tragen, vorzüglich deßwegen, weil sie dadurch beytrugen, eine sehr große Gefahr, mit der das Christenthum und die Gemeinde bedroht gewesen war, abzuwenden, oder weil es Pflicht für sie war, für den großen Zweck der Erhaltung des Christenthums und der Gemeinde äußere Leiden willig zu übernehmen. Daß diese Forderung nicht zu hart war, erhellt daraus, weil der Glaube an das Christenthum jene Sklaven, wie gegenwärtig noch manchen Neger-Sklaven, die Kraft und den Muth zu Ertragung ihrer Leiden giebt. Eben daraus läßt sich aber auch erklären, warum die Apostel den christlichen

Herrn nicht ausdrücklich Freylassung befohlen. Dieß hätte dieselbe Folge gehabt in Beziehung auf Staat und Christenthum. Ueberdieß stunden christliche Sklaven und christliche Herrn in einem solchen Verhältniß, daß im Grunde das Wesentliche der Sklaverey aufgehoben war; ihre Herrn sollten sie als ihre Brüder behandeln; ihr Verhältniß gegen ihre Herrn war sehr wohlthätig, wenn die Herrn die christlichen Grundsätze befolgten. Dazu kommt, daß die Sklaven wohl auch oft den Wunsch äußerten, noch länger in diesem Verhältniß zu bleiben, und die christlichen Herrn durch das Christenthum zur Freylassung geneigt wurden, wenn es für sie und ihre Kinder gut war, oder sie den Wunsch äußerten.

3) Was läßt sich etwa für eine Anwendung von diesen Grundsätzen auf andere Zeiten machen, 1) in Rücksicht auf das Ganze, 2) aufs Einzelne? —

a) Was die erste Frage betrifft, so kann man mit Recht behaupten, das Christenthum zweckte darauf hin, den Sklavenstand fast ganz aufzuheben, aber ebenso gewiß ist es, daß diese Aufhebung zweckmäßig vorbereitet werden soll, daß dadurch nicht die Ruhe der Gesellschaft gestört, oder der Sklave selbst dadurch verschlimmert werde. Daß der Sklavenstand noch nicht ganz aufgehoben ist, daran ist nicht das Christenthum, sondern nur Unchristenthum, nur Eigennutz und Lieblosigkeit Schuld.

Dieß vorausgesezt, gilt aber noch die Regel, er soll, wo er vorhanden ist, nicht ohne zweckmäßige Vorbereitungen aufgehoben werden, aber christliche Herrn sollen ihre Sklaven so behandeln, daß ihre Lage für

sie selbst auch in Rücksicht auf Geist und Herz wohlthätig ist.

b) Was Einzelne betrifft, so kann man fragen, kann es erlaubt seyn, Sklaven, die man hat, zu behalten, und irgend einen zum Sklaven zu machen?

α) Daß es überhaupt unerlaubt sey, einen Sklaven, den man hat, noch eine Zeitlang zu behalten, läßt sich nicht beweisen. Kann denn nicht der Fall eintreten, daß plötzliche Freylassung für den Freygelassenen und die Gesellschaft nachtheilig wäre, daß die Dienste eines Sklaven ein gesetzmäßiger und billiger Ersatz für einen Schaden sind, den er unrechtmäßig seinem Herrn zufügte, daß er unter für ihn und seine Familie vortheilhaften Verhältnissen darin zu bleiben wünscht, daß ein Regent einzelne Verbrechen mit lebenslänglicher Sklaverey zu bestrafen berechtigt ist, die er noch härter strafen könnte? —

β) Kann es aber erlaubt seyn, einen zum Sklaven zu machen? Diese Frage wird in den meisten neuern Lehrbüchern und gewißen philanthropischen Schriften uneingeschränkt verneint. Allein man sollte sie nicht so beantworten. So lange der Sklavenstand noch nicht aufgehoben ist, kann es allerdings in gewißen Fällen erlaubt seyn. Es könnte einer ein Verbrechen gesetzmäßig durch Sklaverey büßen müßen; es könnte ein menschenfreundlicher Herr einen Sklaven von seinem Herrn in einer für den Sklaven wohlthätigen Absicht und mit dem Vorsatz kaufen, ihn in einiger Zeit freyzulassen. Oder kann nicht ein menschenfreundlicher Mann voraussetzen, dieser Sklave, der unrechtmäßig zu Kauf geboten wird, werde in schlimme Hände kom-

men, wenn er oder ein anderer ihn nicht als Sklave annimmt? und wenn er ihn in dieser Absicht annimmt, warum sollte es nicht erlaubt seyn? —

Bey dieser ganzen Frage muß Deklamation und Sophistik wohl unterschieden werden von überzeugenden Beweisgründen.

Von den kleinern häuslichen gesellschaftlichen Verbindungen gehen wir über zu der großen Gesellschaft, deren Mitglied wir sind und seyn sollen, zur bürgerlichen und kirchlichen Gesellschaft. Das meiste darüber ist bekannt; die speciellen Bestimmungen findet man in eigenen besondern Werken. Daher beschränken wir uns auf das Allgemeine und auf das besonders, was das Christenthum enthält.

H) Von dem Staate.

1) Die Pflichten der Regenten sind enthalten in dem kurzen Ausspruch Röm. 13, 4.; die speciellen Bestimmungen ergeben sich aus den besondern Zwecken des Staats. Betrachtet sich ein Regent als Diener Gottes, so wird er alle Zwecke des Staats befriedigen und sich zugleich ernstlich angelegen seyn lassen, als Mensch und Christ durch sein eigen Beyspiel zum Besten der Unterthanen mitzuwirken. Die Verbindlichkeit dazu als Mensch und Christ wird vermehrt durch sein Verhältniß als Regent.

2) In Absicht auf die Pflichten der Unterthanen ist folgendes im Allgemeinen zu bemerken:

a) Es ist nach dem Christenthum Wille Gottes, daß es bürgerliche Verfassungen und eine Obrigkeit gebe; es ist daher mit Gottes Willen übereinstimmend,

daß wir in einer bürgerlichen Gesellschaft leben. Röm. 13, 1. 2.

Es ist nicht bloßer Zufall, nicht blos menschliche Einrichtung, auch nicht eine von Gott blos zugelassene Einrichtung, daß es Regenten giebt; sonst könnte Paulus seine Folgerungen nicht daraus ziehen.

Der obrigkeitliche Stand ist insofern von Gott, als die Einrichtung an sich eine mit Gottes Willen übereinstimmende ist, und Gott deßwegen auf Einführung derselben verschieden mitwirkt, so wie auf ihre Erhaltung. Αἱ δὲ ουσαι ὑπο Θεȣ τεταγμεναι ἐισι, sezt Paulus hinzu; dieß kann einen doppelten Sinn haben. Entweder bezieht sich ἐξȣσιαι nur auf den obrigkeitlichen Stand in abstracto, so verstand es Chrysostomus. Als Folgerung müßte aber supplirt werden, es ist also auch Gottes Wille, daß man die obrigkeitlichen Personen als solche durch Unterwerfung thätig anerkenne, denn sonst stimmte der Grund v. 1. mit dem Zweck des Apostels nicht zusammen, seine Leser zum Gehorsam zu ermahnen. Jene Worte könnten aber auch in concreto, die obrigkeitlichen Personen bezeichnen. Dann würde in den Worten nicht blos liegen, der obrigkeitliche Stand ist göttliche Anordnung, sondern auch, Gott ist es, der die vorhandenen obrigkeitlichen Personen einsezte, und sein Wille ist es, daß sie von Unterthanen thätig anerkannt werden. Dieß gilt auch von Regenten, die auf unrechtmäßige Art dazu gelangten. In beyden Fällen ist es beynahe derselbe Sinn.

Es ist Wille Gottes, daß es Obrigkeiten gebe. Paulus erklärt dieß v. ff. durch die Zwecke der obrigkeitlichen Gewalt. Diese sind so wichtig und zweck-

mäßig, daß niemand wollen kann, daß es keinen Staat und keine Obrigkeit gebe. Sehr wohlthätig ist der Staatsverein in Rücksicht auf Sicherheit unseres Lebens und Eigenthums, und wer könnte wollen, daß andere gegen ihn in einem solchen Verhältniß stehen, bey dem er beständigen Angriffen ausgesezt wäre, und keine Sicherheit hätte, als die aus seiner eigenen Klugheit und Stärke? — Aber auch in Rücksicht auf die höhern Zwecke der Menschen, die jeder in Rücksicht auf sich und andere befördern soll, ist der Staat einflußreich. Welche unüberwindliche Hindernisse legt eine Anarchie der Bildung in den Weg! Selbst wenn die Regierung ihre Pflicht nur nachläßig erfüllt, ist es besser.

Jeder soll nicht blos in Rücksicht auf sich, sondern auch aus Liebe gegen die Menschheit überhaupt und gegen Einzelne mit ihm Verbindung wünschen, damit ihre höhere Zwecke befördert werden, wie es nur in einem Staat geschehen kann.

Die Hauptzwecke dieser Einrichtung sind sehr wohlthätig. Daher sollen auch

b) Christen als Unterthanen alle die Pflichten erfüllen, ohne welche die Zwecke einer bürgerlichen Verfassung und des obrigkeitlichen Standes nicht erfüllt werden können. Diese Pflichten kommen vor Röm. 13, 1. 5. ff. Tit. 3, 1. 1 Petr. 2, 13. ff. Die vorzüglichsten allgemeinen Pflichten, die in diesen Stellen größtentheils ausdrücklich genannt sind, sind folgende:

Christliche Unterthanen sollen den von der gesetzgebenden Gewalt gegebenen Gesetzen gehorchen, sich den rechtlichen Aussprüchen der Obrigkeit und der gesetzmäßigen Strafe willig unterwerfen; sie sollen die Abga-

ben gewissenhaft entrichten; sie sollen zur Vertheidigung des Staats gegen äußere Angriffe beytragen; sie sollen alle zur Beförderung der Zwecke des Staats erforderliche Dienste leisten, die ihnen aufgetragen werden, wenn sie im Stande sind, sie zu leisten. Alle diese Pflichten sind so beschaffen, daß davon Unterthanen nicht freygesprochen werden können, wenn die wichtigen Zwecke des Staats realisirt werden sollen. Wollte man Einzelnen erlauben, sich vom Gehorsam freyzusprechen, so würde durch diesen Grundsatz der Zweck des Staats zernichtet. Wenn Einzelne bürgerliche Gesetze übertreten dürften in dem Falle, daß sie ihnen nicht ganz wahr und gerecht schienen, so müßte dieses jedem erlaubt seyn; so müßte man den Satz feststellen: Jeder Unterthan darf von den Gesetzen blos diejenigen befolgen, welche er will; er kann den Einschränkungen, welche die Gesetze feststellen, sich ganz oder zum Theil in einzelnen Fällen, wo es ihm gut dünkt, unterwerfen. Stellt man aber diesen Grundsatz auf, so kann keine bürgerliche Gesellschaft bestehen.

c) Die eben angeführten Pflichten sollen christliche Unterthanen, (das ist ausdrücklich noch beygesezte Bestimmung) erfüllen nicht sowohl aus Furcht vor Strafe, sondern aus weit edlern Beweggründen, aus Rücksicht auf den Willen Gottes und Christi. Dieß sagt Paulus Röm. 13,5. ausdrücklich vgl. v. 12. 1 Petr. 2, 13. Eine sehr wichtige Bestimmung! Werden die angeführten Pflichten, die man theils der Obrigkeit, theils der bürgerlichen Gesellschaft schuldig ist, erfüllt in Rücksicht auf Gottes und Jesu Willen, so werden dadurch vorerst dem Gehorsam gegen die Obrigkeit die

Schranken angewiesen, innerhalb welcher er sich halten soll. Dieser Gehorsam aber wird eben dadurch auch unterstüzt und erleichtert, so wie auch veredelt.

1) Wenn Christen ihre Pflichten als Unterthanen mit Rücksicht auf den Willen Gottes und Christi erfüllen sollen, so folgt daraus von selbst, daß Gehorsam gegen die Obrigkeit in einem solchen Fall nicht geleistet werden darf, in welchem man dadurch ein erweislich göttliches Gebot übertreten, eine solche Pflicht verletzen würde, die schlechterdings keine Ausnahme leidet. Tritt dieser Fall ein, so gilt der Grundsatz Apg. 4, 19. man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen. Ein gewaltsamer Widerstand ist aber auch nicht erlaubt; die obrigkeitliche Gewalt soll als unwiderstehlich betrachtet werden. Aber ebenso gewiß ist es, daß jeder Einzelne in allen denen Fällen verpflichtet ist, nicht zu gehorchen, in welchen er seinem eigenen Gewissen offenbar entgegenhandeln würde.

Wenn z. B. die Obrigkeit forderte, die christlichen Ueberzeugungen zu verleugnen, die Ehrfurcht gegen Gott und Jesum hintanzusetzen, einen Unschuldigen zu verläumden, so wäre man verpflichtet, Gehorsam zu versagen; aber die Gründe würde man darstellen, warum man jezt den Gehorsam versage.

2) Durch die höhere Rücksicht auf den Willen Gottes und Christi wird die Erfüllung aller angeführten Pflichten gegen die Obrigkeit und bürgerliche Gesellschaft kräftig unterstüzt und in hohem Grad erleichtert. Wie viel ernstlicher werden wir uns bestreben, unsere Unterthanen-Pflichten mit möglichster Treue zu erfüllen, wenn wir dabey keineswegs blos durch Furcht

vor Strafe, oder Hoffnung äußerer Vortheile geleitet werden, sondern Rücksicht nehmen auf den Willen des Heiligsten und Gerechtesten, des Regenten aller Regenten! Wie viel weniger werden wir uns verborgene Untreue erlauben, wenn wir auf den allwissenden und gerechtesten Vergelter hinsehen! Wie viel weniger werden wir uns durch Beyspiele und Urtheile anderer verleiten lassen, unsere bürgerliche Pflicht zu verletzen, wenn wir es uns wichtige Angelegenheit seyn lassen, dem wohlgefällig zu seyn, dessen Urtheil mehr gilt als das Urtheil aller Menschen! Wie sehr werden wir alles erleichtert fühlen im Vertrauen auf Gott und in der Hoffnung eines künftig vollkommenen Zustandes! Wie sehr werden alle Beschwerden und Lasten uns durch den Gedanken erleichtert werden, es ist unser gütigster Vater, nach dessen Willen wir namentlich dieses tragen sollen! — Wie sehr durch die Hoffnung, einst in ein vollkommenes Gottesreich überzugehen, worüber menschliche Willkühr und Leidenschaft keine Gewalt haben, wo nur der Wille des Vollkommensten sich erfüllt, und sich seine Güte an allen aufs herrlichste offenbaren wird! Bey einer solchen Gesinnung wird auch die Erfüllung solcher Pflichten eine Vorübung für jene vollkommene ewige Verfassung seyn, in die Christen eintreten sollen und in der sie ewig bleiben werden. Ist endlich

3) Rücksicht auf den Willen Gottes und Jesu Hauptbestimmungsgrund unsers bürgerlichen Gehorsams, so wird dadurch die Erfüllung dieser Pflicht sehr veredelt. Denn es ist doch ein edlerer Gehorsam gegen die Gesetze und die Regierung, wenn wir aus Ehrfurcht gegen den vollkommenen Geist und aus dankbarer Liebe

gegen ihn, aus Achtung für sein heiliges Gesetz gehorchen, als wenn wir es thun mit dem knechtischen Sinn derer, die Strafen fürchten, oder mit dem eitlen Sinn derer, die nur nach Fürstengunst dürsten, die nur durch Rücksicht auf Ehre bey Menschen sich bestimmen lassen, ihre bürgerliche Pflicht soweit zu erfüllen, als es dieser niedrige Zweck fordert; edler ist diese Erfüllung, wenn wir dadurch Gott ehren, uns tauglicher machen für unsere große Bestimmung, einst Bürger eines überirdischen Reichs zu werden.

I) Christen sind zugleich aber auch Mitglieder einer kirchlichen Gesellschaft, deren nächster unmittelbarer Zweck ist, eine christlich religiöse Moralität zu erhalten und zu befördern. Daß und warum Christen Mitglieder einer Kirche seyn sollen, setzen wir aus der Dogmatik voraus. Die allgemeinen Pflichten, die Christen überhaupt als Glieder der Kirche haben, sind folgende zwey:

1) sie sollen bey den Mitgliedern ihrer Gesellschaft Religiosität auf alle Weise zu befördern suchen; (dieß folgt aus dem Hauptzweck;)

2) sie sollen gegen die Mitglieder aller übrigen Religionspartheien alle Pflichten beobachten, die die allgemeine Menschenliebe fordert. Wir sollen Mitglieder einer andern Confession nicht hassen, noch verfolgen. Das allgemeine Gebot der allgemeinen Menschenliebe gilt auch in Beziehung auf solche, die wir als Irrende betrachten. Allerdings sollen wir in keinem Fall einen Irrthum selbst billigen, oder einen schädlichen Irrthum mit Gleichgültigkeit betrachten; aber auch auf der andern Seite in dem Irrenden so-

wohl, als in dem, der mehr mit uns übereinstimmt, den Menschen ehren, beyde als Menschen lieben. Es versteht sich daher, daß es in keinem Fall erlaubt seyn kann, gewaltsame Mittel oder künstliche Täuschungen zu gebrauchen, um Andersglaubende zu überreden, zu unserer Parthey überzugehen. Dieß widerspricht überhaupt der allgemeinen Menschenliebe, ist aber auch widersinnig.

Die Mitglieder der christlichen Gesellschaft sind theils Lehrer, theils solche, die belehrt werden sollen.

Was die ersteren betrifft, so bestehen ihre allgemeine Pflichten in folgendem: Zu einer gewissenhaften Verwaltung ihres Amts wird vorzüglich erfordert:

1) Ein solcher öffentlicher und besonderer Unterricht in der christlichen Religion, der dem Zweck ihres Amts und ihrer Verbindlichkeit angemessen ist. Sie sollen durch ihren Unterricht zu bewirken suchen, daß andere zu einer richtigen, mit Ueberzeugung verbundenen, lebendigen und wirksamen Kenntniß des Christenthums gelangen, durch das Evangelium erleuchtet, beseliget, und für die bessere Welt gebildet werden. vgl. 1 Tim. 4, 16. Tit. 1, 9. 2, 1. Eph. 4, 12. In der lezten Stelle giebt Paulus den Endzweck des christlichen Lehramts an, und aus v. 13. ergiebt sich die nähere Bestimmung, dadurch wird die Vervollkommnung der christlichen Kirche befördert, daß wir alle kommen zur Einheit des Glaubens ꝛc. In den οἰκοδομη liegt aber auch, dieß christliche Lehramt soll darauf wirken, daß immer neue Glieder hinzukommen. Aber christliche Religionslehrer sollen

2) auch durch ihr eigenes Beyspiel zur Beför-

derung dieses Zwecks beyzutragen suchen, sich so betragen, daß ihre Zuhörer Ursache haben zu glauben, sie selbst schätzen das Christenthum sehr hoch, seyen von seiner Göttlichkeit und Wohlthätigkeit überzeugt; für sie selbst seye es wichtige Angelegenheit, die Belehrungen zu befolgen. Es ist klar, und durch vielfache Erfahrung bestätigt, daß ein an sich zweckmäßiger Unterricht die gehörige Wirkung nicht hat, wenn die Zuhörer die Ueberzeugung nicht haben können, daß der Lehrer das, was er lehrt, selbst durch sein Beyspiel bestätige. Aber in vielen Fällen, besonders in Anwendung auf Einzelne, wird der Lehrer keinen zweckmäßigen Unterricht geben können, wenn er nicht das Christenthum auch praktisch ausübt, vgl. 1 Tim. 4, 12. 3, 2. f. Beynahe alles in diesem Abschnitt ist allgemeingültig. Ebenso Tit. 3, 6. f. Nur in der Bestimmung 1 Tim. 3, 2. liegt temporäres. Aber auch dabey liegt ein gewißer Grundsatz zu Grunde, der überhaupt gilt, — der Grundsatz: Ein christlicher Lehrer soll in Absicht auf sein ganzes Verhältniß sich der Achtung und des Zutrauens seiner Gemeinde ganz würdig zu machen suchen; alles soll entfernt seyn, was dieß schwächen kann. Diese Pflichten werden christliche Lehrer um so williger beobachten, je lebendiger sie von dem überzeugt sind, wovon sie vor allem überzeugt seyn sollen, von der Wichtigkeit ihres Berufs, der sich auf die höchsten geistigen Zwecke, auf einen ewigen Zweck bezieht. Ihr Beruf ist, dahin zu wirken, daß die, welche ihnen anvertraut sind, erzogen werden für ein ewiges Reich Gottes. Sie sollen Miterben dessen seyn, der zum Besten seiner Gemeinde starb, und fortwirkt, um sie einst als eine vollkommen

heilige und selige Gemeinde darzustellen Eph. 5, 25. f. Andere Berufsarten beziehen sich nur auf irdische Zweke. Dieser Beruf geht unmittelbar auf einen ewigen unvergänglichen Zweck.

Je wichtiger aber dieser Zweck und diese gewissenhafte Amtsführung ist, desto mehr ist es Pflicht, sich darauf zweckmäßig vorzubereiten; und aus den vorhergenannten Pflichten ergiebt sich, die Vorbereitung besteht nicht blos darin, daß man sich die erforderlichen Kenntnisse erwerbe, sondern auch darin, daß man seine Gesinnung so zu bilden suche, wie es mit dem Geiste des Evangelii übereinstimmend ist, daß man sich als einen würdigen Lehrer zu bilden suche, um auch durch sein Beyspiel zur Befriedigung des Zwecks zu wirken. Die speciellen Pflichten werden in der Pastoraltheologie vorgetragen.

IV. Pflichten gegen uns selbst.

Sie lassen sich im Allgemeinen kurz so zusammenfassen:

Mit der Liebe gegen Gott und Jesum und unsere Mitmenschen steht in enger Verbindung die christliche Selbstliebe.

Sie begreift in sich Demuth und eine solche Gesinnung, vermöge welcher wir in Rücksicht auf Gottes Zwecke und auf eine solche Art, die mit diesen Zwecken zusammenstimmt, für die Erhaltung unsers Lebens, für die Ausbildung unserer Kräfte und für unser Wohlseyn sorgen.

Aus diesen allgemeinen Pflichten lassen sich specielle ableiten: Die Pflichten der Arbeitsamkeit, der Mäßigkeit, der Beherrschung des Geschlechtstriebs, und die

pflichtmäßige Sorge in Rücksicht auf äußere Güter. Die christliche Selbstliebe könnte kurz so bestimmt werden: Sie ist eine solche, die durch Liebe gegen Gott und unsere Mitmenschen einerseits beschränkt, und andererseits veredelt wird. Daß dieser Begriff wahr sey, wird bey den einzelnen Gesinnungen gezeigt werden.

A. Demuth.

a) Begriff der christlichen Demuth.

b) Pflichtmäßigkeit derselben.

a. Daß das Christenthum oft zur Demuth ermuntere, ist bekannt. Vorzüglich verdienen genannt zu werden Röm. 12, 3. Eph. 4, 2. Phil. 2, 3. Matth. 18, 3. f. vgl. Luc. 14, 11. Der Begriff von der Gesinnung, auf welche diese Stellen sich beziehen — von der Demuth — kann so bestimmt werden:

1) Es ist keineswegs Demuth und wird nicht dazu erfordert, daß man sich selbst Unvollkommenheiten andichte, oder Vorzüge, die man wirklich besizt, und deren man sich bewußt ist, sich selbst abspreche, und verkenne. Das ταπεινειν ἑαυτον würde sehr unrichtig verstanden, wenn man das dabey dächte, sich selbst Niedrigkeit, Unvollkommenheiten andichten. Nach dem hebräischgriechischen Sprachgebrauch heißt es, seine Niedrigkeit anerkennen, wie ὑψουν, μεγαλυνειν, ἁγιαζειν τον θεον heißt: Gottes Größe anerkennen. Und wie könnte Jesus, der größte Feind aller Heucheley, gefordert haben, daß man in diesem Sinn demüthig sey, der im Widerspruch mit der Wahrheit steht? Wie könnte ferner die Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott recht erfüllt werden, wenn man die Vorzüge, die man Gott verdankt, nicht anerkennen wollte?

Paulus empfiehlt den Ephesern Demuth; aber er erinnert sie auch C. 1. 2. daran, welche große Vorzüge sie als Christen besitzen. Damit könnte man noch mehrere Stellen verbinden, wo Christen an ihre hohe Vorzüge erinnert werden. Zur christlichen Demuth gehört nicht, daß man sich Unvollkommenheiten andichte, oder wirkliche Vorzüge, die man besizt, verkenne oder abläugne. Man kann auch ohne die mindeste Selbsterhöhung daran denken, daß man Vorzüge habe, daß man z. B. nicht zur Klasse Lasterhafter gehöre, daß man nun in einem freundschaftlichen Verhältniß mit Gott und Christo stehe und große Rechte habe, daß man gewiße Talente besitze, u. s. w.

II) Zur christlichen Demuth gehört nur,

1) daß man sich keine Vorzüge beylege, die man nicht besizt, den Werth wirklicher Vorzüge nicht zu hoch anschlage, und seine Unvollkommenheit, besonders die moralische (und die Größe derselben) lebhaft erkenne; (dieß alles liegt in Röm. 12, 3.); daß wir namentlich auch unsere wirkliche Unvollkommenheit, die Einschränkungen unserer intellektuellen und besonders unserer moralischen Vollkommenheit, namentlich aber daß wir als Christen, auch wenn wir gebessert sind, die Verdorbenheit vor unserer Besserung und unsere jetzige Fehler allmählig immer vollständiger kennen zu lernen suchen sollen, — dieß liegt in mehreren Stellen. Luc. 18, 14. schließt ταπεινουν ἑαυτον zunächst und vorzüglich in sich Anerkennung unserer moralischen Unvollkommenheit. vergl. auch Matth. 6, 12. 1 Joh. 1, 8—10. Matth. 5, 3. Zur christlichen Demuth gehört aber auch

2), daß wir die vielfache Abhängigkeit unserer wirklichen Vorzüge anerkennen, ihre vielfache Abhängigkeit vorzüglich von Gott, aber auch zum Theil von der Gesellschaft, mit der wir in Verbindung stehen, und von einzelnen Menschen. Paulus fordert in dieser Hinsicht 1 Cor. 4, 7. zur Demuth auf. Es braucht nicht gezeigt zu werden, in wie vielfacher Hinsicht unsere Vorzüge von Gott als Schöpfer und Erhalter aller Dinge und als Regierer und moralischem Erzieher der Menschen abhängen, daß auch diejenigen unserer Vorzüge, zu denen wir durch eigene Selbstthätigkeit beytragen, in vielfacher Hinsicht von Gott abhängen; und die Anerkennung davon gehört zur Demuth.

Aber Gott gebraucht zur Ausführung seiner Zwecke auch Menschen; unsere Vorzüge hängen zum Theil zunächst von Menschen ab, die der göttlichen Absicht dienen sollen. Wie viel tragen zu unserer moralischen und intellektuellen Bildung die Gesellschaft und Einzelne bey, mit denen uns Gott in Verbindung sezte! Auch dieß sollen wir anerkennen. Eine Folge davon aber muß seyn, daß wir der Ueberzeugung von unserer Unvollkommenheit und von der Abhängigkeit unserer Vorzüge gemäß fühlen, wollen und handeln. Die Anerkennung unserer Unvollkommenheit und der Abhängigkeit unserer Vorzüge muß eine thätige seyn, wenn unsere Gesinnung wirklich Gesinnung der Demuth seyn soll.

Damit hängt aber auch zusammen,

3) Daß wir bey einer solchen Gesinnung auch die Vorzüge anderer anerkennen und nach ihrem wahren Werth schätzen, nicht sie zu verkleinern suchen, nicht

wissentlich sie uns aus den Augen rücken, um uns selbst als grösser denken zu können.

b. Die Gesinnung der Demuth ist

a) schon an sich betrachtet pflichtmäßig, aber auch

b) wegen ihres Zusammenhangs mit der Liebe zu Gott und den Menschen, und mit unserer eigenen Vervollkommnung. Sie ist überdieß eine Tugend, die eine nothwendige Bedingung der Theilnahme am Reich Gottes und Christi ist.

a) Sie ist schon darum pflichtmäßig, weil das Gegentheil derselben in offenbarem Widerspruch mit der Wahrheit steht. Uns größere Vorzüge einbilden, als wir besitzen, Vollkommenheiten uns andichten, die Einschränkungen unserer Vollkommenheit, und das wirklich Böse nicht anerkennen wollen, vgl. 1 Joh. 1,8. heißt unstreitig auf eine Art sich selbst beurtheilen, die mit der Wahrheit im Widerspruch steht. Ebenso gewiß ist dieß bey der Gesinnung derer der Fall, die die vielfache Abhängigkeit ihrer Vorzüge nicht anerkennen wollen. Ist es denn nicht einleuchtend, sobald man Gottes Daseyn und Vorsehung voraussezt, daß unsere natürliche Vorzüge solche sind, zu deren Daseyn wir nichts beygetragen haben, daß wir alles einzig dem zu danken haben, Röm. 11,36. Apg. 17,25.28. Offenb. 4,11. ohne welchen alle erschaffene Wesen überall Nichts seyn würden, daß wir die Fortdauer unserer Kräfte nur dem zu danken haben, ohne dessen allmächtigen Willen das Geschöpf ins Nichts zurückfiele? Und ist es nicht klar, daß auch die Vorzüge, die man in gewißer Hinsicht erworben nennen kann, in Absicht auf ihren Anfang und Fortdauer in vielfacher Hinsicht

von Gott abhängen? Dieß gilt namentlich auch von allen moralischen Vorzügen. Nicht blos als Erhalter und Schöpfer und Regierer der Welt überhaupt, auch durch mehrere besondere Anstalten und Wirkungen trägt Gott, besonders bey Christen, bey, daß sie gebessert werden können. Auf vielfache Art befördert Gott den Anfang und Fortgang der Besserung. Auch unsere moralischen Vorzüge hängen in vielfacher Rücksicht von Gott ab.

Wie viele Umstände, die nicht in unserer Macht stunden, die wir sogar, wäre es möglich gewesen, verhindert haben würden, die uns nachtheilig schienen, haben zur zweckmäßigen Ausbildung unserer Kräfte beygetragen! Und was haben wir dabey für ein Verdienst? Leitete nicht Gott diese Umstände so, daß ein Erfolg bewürkt wurde, der unsern eigenen Erwartungen nicht angemessen war? Wollen wir auf eine der Wahrheit angemessene Art über unsere Vorzüge urtheilen, so müßen wir ihre vielfache Abhängigkeit von Gott anerkennen. Aber auch dieß ist leicht einzusehen, daß wir dabey der Gesellschaft und Einzelnen sehr viel zu danken haben, besonders in Rücksicht auf unsere Bildung in unsern frühesten Jahren. Daß für unsere Erziehung gesorgt wurde, daß uns manche Hülfsmittel und Gelegenheiten zu unserer Ausbildung gegeben wurden, haben wir Gott, aber zunächst auch andern Menschen zu danken. Das Gegentheil von Demuth gründet sich auf offenbar falsche Beurtheilung. Aber der Wahrheit gemäß sollen wir fühlen und handeln. Also ist die Gesinnung der Demuth schon an sich pflichtmäßig. Aber sie steht auch

b) im Zusammenhang mit den christlichen Fundamentaltugenden, der Liebe gegen Gott und andere Menschen, und mit dem Zweck unserer eigenen Vervollkommnung. Das erstere braucht nicht ausgeführt zu werden. In dem Abschnitt von Verehrung Gottes ist schon gezeigt worden, daß Demuth dazu gehöre. Nur das mag hier noch bemerkt werden: Wie kann Dankbarkeit gegen Gott ohne Demuth statt finden, wie kann man dankbar genug gegen Gott seyn, wenn man irgend einen Vorzug als unabhängig von Gott betrachtet? Wie kann der Verständige dankbar genug gegen Gott seyn, wenn er nicht lebendig anerkennt, daß er seine Talente dem Schöpfer aller Dinge zu danken habe, und daß auch ihre Erhaltung von Gott abhängt, daß er in Umstände kommen könnte, wo er davon keinen Gebrauch machen könnte? Ueberdieß können wir auch ohne Demuth Gottes Zwecke in Absicht auf andere und uns nicht befördern. Eben diese Tugend steht, wie gleichfalls an einem andern Ort gezeigt worden ist, in enger Verbindung mit der Menschenliebe, weil wir bey herrschender Neigung zur Selbsterhöhung andere nicht so werthschätzen können, wie wir sollen, weil jene Neigung mit dem Hang verbunden ist, andern Unvollkommenheiten anzudichten, ihren Werth herabzusetzen. Aber auch für den Zweck eigener Vervollkommnung, besonders moralischer Besserung, ist Demuth sehr wichtig, ja eine nothwendige Bedingung derselben. Es ist unmöglich, den ernstlichen Willen zu haben, an seiner eigenen Vervollkommnung zu arbeiten, ohne überzeugt zu seyn, daß man der Vervollkommnung bedürfe, ohne überzeugt

zu seyn von gewißen Einschränkungen seiner eigenen Vollkommenheit, ohne überzeugt zu seyn, daß uns noch viel fehle, daß wir noch nicht seyen, was wir seyn und werden sollen. Es ist unmöglich, moralische Besserung anzufangen und darin fortzuschreiten, ohne überzeugt zu seyn, daß man des Anfangs oder eines Fortschreitens der Besserung bedürfe. Wir können nicht Fehler verbessern wollen, ohne sie anzuerkennen. Die Demuth ist durchaus nothwendig für den Anfang und Fortgang der moralischen, besonders christlichen, Besserung. Auch der Gebesserte muß, wenn er fortschreiten will, immer mehr erkennen lernen, von welcher Seite er noch Besserung bedürfe.

Schon daraus folgt, daß auch das Gebot der Demuth ein allgemeingültiges sey. Es folgt aus den angeführten Gründen; es folgt daraus, daß das Gegentheil sich auf eine Beurtheilung gründet, die der Wahrheit entgegen ist, ꝛc.

Es folgt aus demselben Grund auch, daß Demuth zu den nothwendigen Bedingungen der Theilnahme am himmlischen Reich Gottes und Christi gehöre. Dieß folgt nämlich schon daraus, daß sie nicht getrennt werden kann von ächter Liebe gegen Gott und andere Menschen, und von einem ernstlichen Streben nach Besserung. Dieß läßt sich aber auch durch andere Gründe bestätigen: Die Demuth steht in besonderer Beziehung mit unserer Tauglichkeit zur Theilnahme am himmlischen Reich Gottes, in Hinsicht auf Seligkeit und Fortschreiten unserer Vollkommenheit, aber auch in Rücksicht auf Seligkeit und Vollkommenheit anderer Bürger des Reichs Gottes.

α) Nur der Demüthige ist fähig, an diesem Reich Theil zu nehmen. Denn

1) nur seine Wünsche können in diesem Reich vollkommen befriedigt werden, die Wünsche des Stolzen und Ehrsüchtigen nicht; die Ansprüche eines Menschen von dieser Art könnten nur auf Kosten anderer, auf Kosten der weisen belohnenden Güte Gottes befriedigt werden; und die Befriedigung derselben, wenn sie auch möglich wäre, würde nur dazu dienen, den Stolzen stolzer zu machen. Besonders kann die Freude nur dem Demüthigen zu Theil werden, die guten Folgen seiner guten Handlungen weit vollständiger, als hier, kennen zu lernen; denn diese Freude kann nur für Demüthige keine nachtheilige Folgen haben.

2) Bey dem Demüthigen wird die künftige Seligkeit erhöht werden durch ein lebendiges Gefühl der Größe der unverdienten Güte Gottes und Christi, und durch dankbare Liebe gegen Gott und Jesum; bey dem Stolzen aber fände dieß nicht statt. Nur für die Demüthigen kann

3) die größere Seligkeit Anderer Zuwachs an eigener Seligkeit seyn, für den Stolzen würde sie Quelle unangenehmer Gefühle seyn.

β) Aber auch in Rücksicht auf Fortschreiten in eigener Vollkommenheit ist Demuth eine Bedingung der Theilnahme am himmlischen Reich Gottes. Nur der Demüthige fühlt recht lebhaft das Bedürfniß fortschreitender Vervollkommnung; er wird auch gerne von andern Geistern lernen, und die größeren Vorzüge anderer gerne benutzen. Selbst für die Willigkeit, von Gott und Christo stets neue Belehrungen an-

zunehmen, wäre eine gewiße Art von Stolz hinderlich.

γ) Aber auch in Rücksicht auf die Seligkeit anderer Bürger des Reichs Gottes ist Demuth nothwendige Bedingung der Theilnahme an dem himmlischen Reich. Der Stolze (und Ehrsüchtige) wäre nicht geneigt, zur Seligkeit und Vollkommenheit anderer auf eine Gottes Absichten angemessene Art mitzuwirken. Denn dazu wird eine solche Werthschäzung und Liebe anderer erfordert, die nicht durch Stolz und Ehrsucht beschränkt wird.

Ueberdieß würden Stolze und Ehrsüchtige die Seligkeit anderer stören, ja einander selbst Abbruch thun. Das Gegentheil davon ist eine Folge der Demuth; daher ist auch diese Bedingung der Theilnahme an dem himmlischen Reich Gottes; und Matth. 18, 3. 4. bezieht sich auch darauf.

Zur christlichen Selbstliebe gehört

B) eine Gesinnung, vermöge der wir in Rücksicht auf Gottes Zwecke und auf eine solche Art, die damit zusammenstimmt, für Erhaltung unseres Lebens und für Ausbildung unserer Kräfte sorgen. Darin ist

a. enthalten pflichtmäßige Gesinnung in Absicht auf unser Leben. Dazu gehört

1) richtige Schätzung des Werths unseres irdischen Lebens; und die damit zusammenhängende Entschlossenheit, zur Erhaltung desselben mitzuwirken, so lange und soweit es durch rechtmäßige Mittel geschehen kann;

2) Willigkeit zu sterben, wenn Gott uns aus dieser Welt (durch einen natürlichen Tod) abruft, und

Bereitwilligkeit, unser Leben zu wagen oder hinzugeben, wenn wir, im Fall daß wir es nicht thäten, irgend ein erweisliches göttliches Gebot verletzen müßten.

1) a) Richtige Schätzung des irdischen Lebens. Nach dem Christenthum sollen wir unser Leben betrachten als ein solches, das Gott uns gab und erhält. vgl. Matth. 6, 25. (Diese Worte enthalten den Gedanken: Wenn Gott es ist, der uns das Leben gab, so wird er uns auch gewiß nicht versagen, was zur Erhaltung desselben nothwendig ist.) Apg. 17, 25. 28. (Gott ist, nach diesem Ausspruch, Urheber (Geber) und Erhalter unsers Lebens.) Aber mit der Ueberzeugung, daß Gott unser irdisches Leben gab und erhält, hängt der Gedanke zusammen: Es sollen gewisse Zwecke Gottes (und zwar sehr wichtige Zwecke) durch unser irdisches Leben befördert werden.

Diese Zwecke kennen wir im Allgemeinen, (aber auch nur im Allgemeinen). Sie beziehen sich theils auf uns selbst, theils auf unsere Mitmenschen, mit denen wir hier in Verbindung stehen. Der allgemeine Hauptzweck in Rücksicht auf uns selbst, (und zugleich der höchste Zweck unseres Lebens,) ist, uns vorzubereiten und tauglich zu machen für Gottes und Christi ewiges himmlisches Reich, nicht blos im Allgemeinen, sondern jeden einzelnen vorzubereiten, gerade zu der Stelle in der künftigen Welt, zu der Gott ihn bestimmt hat, zu den bestimmten Beschäftigungen in dem überirdischen göttlichen Reich, die Gott ihm nach vollendetem Lauf in dieser Welt anweisen will (wenn er Gottes Absichten nicht entgegen strebt).

Der allgemeine Zweck in Rücksicht auf unsere Mitmenschen, an den Phil. 1, 22. 24. erinnert, ist, überhaupt unsern Mitmenschen zu nützen in aller Rücksicht, besonders in Rücksicht auf den höchsten Zweck der Menschheit. Diese allgemeinen Zwecke werden aber bey verschiedenen Individuen verschieden bestimmt; es giebt viele und vielfache specielle Zwecke Gottes, die in jenen allgemeinen enthalten sind, und durch das Leben dieses oder jenes Menschen erreicht werden sollen: Und diese können wir nicht im Voraus wissen. Wir können z. B. nicht im Voraus wissen, auf welche Art, bey welchen Veranlassungen, durch welche besondere Handlungen wir in einzelnen Fällen diesem oder jenem nützen sollen. Mit einer richtigen Schäzung des Werths unsers Lebens hängt

1) b) die Entschlossenheit und das thätige Bestreben zusammen, zur Erhaltung desselben mitzuwirken, solange und soweit es durch rechtmäßige Mittel geschehen kann. Daß diese Gesinnung zur christlichen Gesinnung nothwendig gehöre, folgt schon daraus, weil diese Gesinnung in einem nothwendigen Zusammenhang steht

aa) mit der ersten christlichen Tugend, mit der Verehrung Gottes und Christi. Sie hängt mit der Ehrfurcht gegen Gott, mit der Achtung gegen seine Zwecke, und mit ächtem Vertrauen auf ihn zusammen.

α) Ehrfurcht gegen Gott und Christum fordert dieß. Ehrfurcht gegen Gott schließt überhaupt in sich eine thätige Achtung für alle Zwecke Gottes; und im neuen Testament wird ausdrücklich bemerkt, daß Chri-

sten namentlich ihr Leben als Mittel für Gottes und Christi Zwecke ansehen und behandeln sollen. 2Cor. 5, 15. In dieser Stelle liegt unstreitig auch, Christen sollen für seine Zwecke leben. Allen Christen gilt, was Paulus Röm. 14, 7. f. sagt, (keiner lebt als ein solcher, der unabhängig wäre von dem Herrn.) Und die Achtung für die göttlichen Zwecke unsers Lebens fordert, daß wir diese Zwecke möglichst vollständig zu befördern suchen; sie schließt den ernsten, festen, thätigen Willen in sich, alles zu thun, was wir können, daß jene Zwecke vollständig erreicht werden. Aber diesen Willen kann keiner haben, der es sich erlauben will, sein Leben abzukürzen, wenn es durch rechtmäßige Mittel erhalten werden kann. Denn wie kann er wissen, daß nicht durch längeres Leben Gottes Zwecke vollständiger erreicht werden können? Der Zweck, der sich auf unsere Bildung für das überirdische Reich Gottes bezieht, kann auch bey der traurigsten äußern Lage, weit vollkommener sogar, befördert werden, als bey weniger unglücklichen, oder: bey glücklicheren Umständen. Denn gerade die drückendsten Leiden geben uns Veranlassung, unser Vertrauen auf Gott, unsern Gehorsam gegen ihn, unsere Geduld auf eine Art zu üben, wie es bey einer weniger unglücklichen Lage nicht seyn kann; sie sind, wenn wir dabey Gottes Absichten entsprechen, die vorzüglichsten Bildungsmittel für höhere Vollkommenheit und Seligkeit in jener Welt. Durch Gehorsam und Geduld bey den allerschwersten Leiden wurde Jesus gebildet für die höchste Stufe von Herrlichkeit in der künftigen Welt. So auch (Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 12.) seine Verehrer. Aber auch der Zweck

unseres Lebens, der sich auf andere bezieht, besonders auf näher mit uns verbundene, sollte nicht auch dieser Zweck bey einer sehr leidensvollen äußeren Lage, durch ein länger daurendes Leben in dieser Welt, vollständiger befördert werden können? Können wir gleich wegen Beschränkung unserer Kräfte und Wirksamkeit nicht mehr so auswärts wirken, wie zuvor, können wir auch unsere Berufsgeschäfte nicht mehr, oder nicht mehr, wie zuvor, verrichten; können wir nicht dennoch andern nützen, vielleicht mehr als durch alles andere, durch das Beyspiel einer standhaften Gedult, einer ruhigen Ergebung in Gottes Willen, eines ausharrenden Vertrauens und einer unverrückten Hoffnung? — Können wir nicht andern dadurch nützen, daß wir ein lebendiger Beweis sind von der Kraft des Evangelii, bey allen Leiden zu stärken? Und ist nicht dieser Vortheil mehr werth als manches andere, das wir sonst zum Besten anderer thun konnten? Die Ehrfurcht gegen Gott fordert den festen und thätigen Willen, zur Erhaltung unsers Lebens mitzuwirken, so lange es durch rechtmäßige Mittel möglich ist: Denn sie fordert den festen und thätigen Willen, Gottes Zwecke möglichst vollständig zu befördern. Und dieser Wille ist, (einen solchen Gemüthszustand vorausgesezt, in welchem man fähig ist, zu überlegen und einen freyen Entschluß zu fassen) unvereinbar mit dem Entschluß, eigenmächtig sein Leben abzukürzen. Der Beweis davon läßt sich auch so darstellen: Wenn ein Mensch (im Zustand der Besonnenheit) den Entschluß faßt, sein Leben nicht länger erhalten zu wollen, wenn es gleich durch rechtmäßige Mittel länger erhalten werden könnte; so denkt

er entweder gar nicht an die Beziehung dieses Entschlusses auf Gottes Zwecke; oder er denkt daran, und sezt entweder voraus, die Zeit sey vorhanden, wo die göttlichen Zwecke seines Lebens vollständig erreicht seyen, oder er hält diese Voraussetzung für zweifelhaft, oder er nimmt sogar das Gegentheil an. In allen diesen Fällen handelt er unehrerbietig gegen Gott. Denkt er gar nicht an die Beziehung seines Entschlusses auf Gottes Zwecke; so liegt dabey offenbar Gleichgültigkeit gegen Gott und seine Zwecke zum Grund. Sezt er voraus, die Zeit sey vorhanden, wo die Zwecke Gottes in Ansehung seines Lebens vollständig erreicht seyen; so maßt er sich an,

א) zu bestimmen, was nur Gott bestimmen kann, inwiefern er sich anmaßt, als entschieden annehmen zu können, daß er kein Werkzeug Gottes mehr für Gottes Zwecke in dieser Welt seyn solle, daß er vollkommen vorbereitet sey, nicht nur überhaupt zu einem künftigen Leben, sondern auch gerade zu der Stelle darin, zu der ihn Gott bestimmt habe, zu der bestimmten Art von Beschäftigungen in jener Welt, zu welcher er bestimmt sey. Und ist dieß nicht eine Anmaßung, die nicht nur an sich höchst thöricht ist, sondern auch mit der Ehrfurcht gegen Gott im Widerspruch steht?

ב) Ein solcher urtheilt einer wirklichen Anzeige vom göttlichen Willen entgegen, daß er länger leben solle. Denn eben der Umstand, daß sein Leben durch rechtmäßige Mittel erhalten werden könnte, ist eine Anzeige davon. Wer also in der erwähnten Voraussetzung den Entschluß faßt, sein Leben abzukürzen, wenn es gleich auf eine rechtmäßige Art länger erhal-

ten werden könnte, der urtheilt einer Anzeige vom göttlichen Willen entgegen, und ist entschlossen, diesem unrichtigen Urtheil gemäß zu handeln. Er macht sich also einer Unehrerbietigkeit gegen Gott schuldig.

Nimmt er an, es sey ganz ungewiß, ob die Zwecke seines Lebens nun vollständig erreicht seyen oder nicht, ob er nicht länger nach Gottes Absicht in seinen irdischen Verhältnissen fortwirken solle, ob er reif seye für eine bessere Welt, und will denn doch so handeln, als ob es gewiß wäre, so handelt er auf die Gefahr hin, der göttlichen Absicht entgegen zu streben, er beweist strafbare Gleichgültigkeit gegen den Willen Gottes. Und dieß ist auch dann und in hohem Grad der Fall, wenn er voraussezt, der Zeitpunkt sey noch nicht da, in welchem er selbst nicht mehr Werkzeug Gottes seyn soll, und hinlänglich vorbereitet sey für jene Welt. Denn wenn er auch in diesem Fall eigenmächtig sein Leben endigen will, so strebt er recht absichtlich und geflissentlich Gottes erkanntem Willen entgegen.

Es ist Unehrerbietigkeit gegen Gott, sein Leben abzukürzen oder zu endigen, wenn es durch rechtmäßige Mittel erhalten werden kann. Ein solcher Entschluß ist aber auch

β) nicht vereinbar mit dem ächten christlichen Vertrauen auf Gott, und der damit zusammenhängenden standhaften Geduld. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht vorzüglich: Ebr. 12, 1. ff. Christen sollen Gott zutrauen, daß ein längeres, wenn auch noch so mühseliges, Leben nicht ohne ihre eigene Schuld zu ihrem Nachtheil dienen werde; sie sollen sich aneignen, was Paulus Röm. 8, 35. f. vorzüglich v. 37. 38. f. sagt.

ton heißt wohl nicht die Sehnsucht nach längerem
ben; es muß wohl ein längeres gefahrvolles oder
idensvolles Leben bedeuten) Eine ähnliche Stelle
t 1 Cor. 3, 22. (Was Paulus hier zunächst in Be-
ehung auf die Corinther sagt, gilt im Wesentlichen
n Rücksicht auf Christen überhaupt.) Alles soll nach
Gottes Absicht zu eurem Besten dienen, auch ein frü-
herer Tod, auch ein gewaltsamer Tod, aber auch ein
längeres, wenn auch mühseliges, Leben, (Röm. 8, 28.)
vgl. auch Jac. 1, 12. und einige ähnliche Stellen. Wie
oft wird in den Briefen, die in der Offenbarung ent-
halten sind, gesagt, nur der werde die künftige Selig-
keit erhalten, der überwinde. Dazu gehört aber
auch Ueberwindung alles dessen, was ein langes Leben
in dieser Welt erschweren kann. Aus dem Inhalt die-
ser Stellen ist leicht die Folgerung abzuleiten, daß der
Entschluß, sein Leben eigenmächtig zu endigen, nicht
vereinbar ist mit der Gesinnung des ächten Vertrauens
auf Gott und der damit zusammenhängenden Gedult,
die das Christenthum fordert und einflößt. Was auch
die Triebfeder jenes Entschlusses sey, so liegt etwas
darin, das mit ächtem christlichem Vertrauen streitet.
Entweder ist die Triebfeder eines solchen Entschlusses
Rücksicht auf uns selbst, oder auf andere, oder bey-
des zugleich. Im ersten Fall ist es entweder blos
das drückende Gefühl gegenwärtiger Leiden oder die
Furcht vor künftigen Leiden, oder beydes verbunden,
oder die Besorgniß, durch Reizungen zum Bösen über-
wältigt und moralisch verschlimmert zu werden, oder
die bloße Sehnsucht nach dem vollkommenen seligen
Leben in der besseren Welt. Aber es streitet mit dem

ächten Vertrauen auf Gott, sich durch das Gefühl eines Leidens verleiten zu lassen, eigenmächtig sein Leben zu endigen. Christen sollen Gott und Christo zutrauen, daß er alle ihre Leiden genau abmesse, nach dem Maas der Kräfte, die sie besitzen, und die er ihnen geben will, vgl. 1Cor. 10, 13. 2Cor. 12, 9. 1, 3—5. Röm. 8, 26. 37. 8, 28. (2Cor. 4, 16. Röm. 5, 3. ff.), daß er alle ihre Leiden zu ihrem Besten dienen lasse, daß sie unter seiner Leitung beytragen, ihre Bildung für ein besseres Leben zu befördern, und ihre künftige Seligkeit zu erhöhen, daß seine Kraft mächtig seyn werde bey ihrer Schwachheit, daß er sie stärken werde zur Ertragung alles dessen, was sie nach seinem Willen noch ertragen sollen. Nicht vereinbar mit dem Vertrauen auf Gott ist es ferner, wenn die Furcht, zu etwas Bösem unvermeidlich verleitet zu werden, zu dem Entschluß bestimmt, eigenmächtig aus seinem irdischen Wirkungskreis zu treten.

Auch in diesem Fall ist der Entschluß und die Triebfeder dazu nicht vereinbar mit ächtem Vertrauen auf Gott: Denn Christen sollen Gott namentlich auch das zutrauen, daß er sie nicht ohne ihre Schuld in Versuchungen stürzen werde, denen sie unterliegen müßen. Sie sollen glauben, daß Jesus nicht die Vorschrift gegeben haben würde, zu beten, Matth. 6, 12. laß uns nicht durch irgend etwas zu Bösem verleitet werden, wenn Gott nicht diese Bitte erhören wollte. Sie sollen glauben, daß Gott bey allen Versuchungen durch seine mächtige Kraft sie stärken werde zum Sieg, daß Gott auch in dieser Hinsicht treu sey. vgl. 1Cor. 10, 13. Nicht vereinbar ist jener Entschluß mit Vertrauen auf Gott, wenn er entspringt aus lebhafter Sehnsucht

nach einem bessern Leben. (Die Quelle ist doch wohl gewöhnlich bloßes Verlangen nach Glückseligkeit, verbunden mit der Empfindung gegenwärtiger Leiden, oder der Furcht vor künftigen.) Es ist unächtes Vertrauen zu Gott, wenn man wegen dieser Sehnsucht sein Leben nicht erhalten will. vgl. Phil. 1, 22—24. 2Cor. 5, 8. vgl. mit v. 6. 9. und 4, 16. Es ist nicht ächtes Zutrauen zu Gott, wenn man ihm nicht zutraut, daß er zur rechten Zeit uns von dieser Welt abrufen, und von allem Uebel erlösen (2 Tim. 4, 18.) werde, daß er auch bey einer längeren Dauer unsers Lebens stets Rücksicht nehmen werde auch auf unsere Bestimmung für das künftige Leben; — daß er nicht zu unserm Nachtheil unser Leben verlängern wolle. Es ist Mißtrauen gegen Gott, wenn man sich einbildet, der Weg, den Gott uns gehen heißt, sey nicht der beste, (der unsrige sey der beste,) wenn man nicht glauben will, daß wir auf dem Weg ausharrender Geduld gebildet werden für die Stelle in der künftigen Welt, zu der er uns bestimmt hat.

Der Entschluß, sein Leben nicht mehr länger erhalten zu wollen, wenn es rechtmäßig geschehen könnte, streitet auch dann mit ächtem Vertrauen auf Gott, wenn die Triebfeder Rücksicht auf andere ist, etwa der Gedanke, daß wir andern durch ein längeres Leben Beschwerden, (wenn gleich ohne unsere Schuld) verursachen. Denn das ächte Vertrauen auf Gott soll auch ein Vertrauen auf ihn in Rücksicht auf andere seyn: Wir sollen glauben, wenn wir andern Beschwerden ohne unsere Schuld verursachen, so habe Gott auch in Rücksicht auf andere wel-

se und gütige Absichten dabey; jene Beschwerden sollen, nach Gottes Absicht, für sie wohlthätig in ihren Folgen seyn.

Die feste und thätige Entschlossenheit, zur Erhaltung unsers Lebens mitzuwirken, so lange es durch rechtmäßige Mittel geschehen kann, steht in nothwendigem Zusammenhang mit der Ehrfurcht gegen Gott und dem Vertrauen zu Gott; aber auch

bb) mit dem Gebot der Liebe gegen den Nächsten. Denn wenn der Grundsatz von vielen befolgt würde, man dürfe eigenmächtig sein Leben abkürzen; so wäre die Folge davon der Verlust vieler für die Menschheit noch brauchbarer Menschen. Und wie oft entziehen sich solche, die eigenmächtig ihrem Leben ein Ende machen, dadurch gewißen bestimmten Pflichten! Wie oft vereiteln sie bestimmte Ansprüche anderer! Wie oft verursachen sie ihren Freunden und Verwandten durch ihren Tod einen bedeutenden Verlust, oder doch tiefen Kummer! Wie oft machen sie dadurch auch die Grundsätze, zu denen sie sich bekannten, verdächtig! Und in jedem Fall geben sie ein schlimmes Beyspiel.

Eben diese Gesinnung folgt aber auch

cc) aus der Pflicht, dem Beyspiel Jesu nachzufolgen. So willig und entschlossen Jesus war, in dem von seinem Vater bestimmten Zeitpunkt einem gewaltsamen Tod entgegen zu gehen, so genau befolgte er den Grundsatz, vor jenem Zeitpunkt seinen Tod nicht zu beschleunigen und herbeyzuführen, den Nachstellungen seiner Feinde durch jedes rechtmäßige Mittel zu entgehen. Matth. 12, 14. 15. 14, 13. vergl. 12.

Joh. 8, 59. ꝛc. Der Grundsatz Jesu war der, den er selbst ausspricht Joh. 9, 4. vgl. Joh. 6, 38. 17, 4. 19, 30. ich muß würken die Werke, die mein Vater mir aufgetragen hat, so lange die von meinem Vater bestimmte Zeit meines sichtbaren Wirkens (Aufenthalts) auf Erden währt. Und seine Geschichte beweist, daß ebendamit auch der Grundsatz zusammenhieng, auch die empfindlichsten Kränkungen und Mißhandlungen so lange zu dulden, als er nach dem Willen seines Vaters noch leben sollte. Selbst in den lezten Tagen seines Lebens, da jeder andere in seiner Lage seine Aufmerksamkeit wohl nur auf sich selbst gerichtet hätte, ließ Jesus keine Gelegenheit unbenuzt, noch zum Besten seiner Mitbrüder zu wirken. Darum konnte er auch am Ende seines irdischen Lebens, im lebhaftesten Andenken an seinen Vater, ganz zuversichtlich aussprechen, was er Joh. 17, 4. und Joh. 19, 30. sagte. Seinem Beyspiel folgen wir nur dann, wenn wir aus dem von Gott uns angewiesenen Wirkungskreis nicht eigenmächtig treten, standhaft alle Beschwerden tragen, so lange unser Leben noch durch rechtmäßige Mittel erhalten werden kann.

2) Der zweyte Bestandtheil der Gesinnung eines Christen in Beziehung auf sein Leben, ist Willigkeit zu sterben, wenn Gott ihn durch einen natürlichen Tod abruft, aber auch Bereitwilligkeit, sein Leben einer Gefahr auszusetzen oder hinzugeben, wenn er es nur durch Verletzung eines göttlichen Gebots sichern oder erhalten könnte. Willigkeit zu sterben gehört zur christlichen Gesinnung. Diese gründet sich auf die Ueberzeugung aller wahren Christen, daß Gott sie zu rechter

Zeit, dann erst abrufe, wenn sie nicht mehr in ihrem irdischen Wirkungskreis für seine Zwecke wirken sollen. Sie gründet sich zugleich auf die gewiße Hoffnung eines künftigen bessern Lebens, auf die Ueberzeugung, die Paulus ausspricht, Phil. 1, 21. 23. der Tod ist Gewinn für mich rc. und 2 Cor. 5, 8. (Auch unsere jetzige Verbindung mit Christo ist eine Art von Entfernung von ihm in Vergleichung mit der weit engeren Verbindung mit ihm, zu der wahre Christen durch den Tod gelangen werden.) Die Willigkeit des Christen zu sterben gründet sich endlich auf die Ueberzeugung, daß das, was er noch zu wirken wünschte, auf irgend eine Art werde vollbracht werden, wenn Gottes Zweke es fordern, daß entweder die Vollendung dieses oder jenes Geschäfts, welches er gerne noch vollenden möchte, nicht im Plane Gottes liege, oder daß Gott es durch andere werde vollenden lassen. Damit verbindet sich die Ueberzeugung, daß Gott, der sein Vater ist, auch Vater derer sey, die er zurückläßt, und daß, was er selbst nicht mehr für sie thun könne, Gott bey ihnen durch andere bewirken könne.

Zur christlichen Gesinnung gehört endlich die Bereitwilligkeit, unser Leben zu wagen oder hinzugeben, wenn wir es nur durch Verletzung eines göttlichen Gebots (oder nicht mehr durch moralisch erlaubte Mittel) sichern oder erhalten können. Daß die Pflicht, für eigenes Leben zu sorgen, durch die angegebene Bestimmung zu beschränken sey, folgt aus den Aussprüchen Jesu und der Apostel, und aus Jesu Beyspiel.

1) aus Jesu Beyspiel:

Jesus gab freywillig sein Leben hin, weil er wuß-

te, daß dieß dem besondern Entschluß seines Vaters angemessen sey, daß er nach dessen Willen zum Besten seiner Mitbrüder sterben solle; und er gab sich in dem Zeitpunkt hin, in welchem er es nach dem ihm bekannten Willen Gottes thun sollte. Im entgegengesezten Fall hätte er den Willen seines Vaters nicht befolgt — den von seinem Vater ihm gemachten Auftrag (Joh. 10, 17. 18.) nicht vollzogen — also, diesen Auftrag vorausgesezt, nicht einen vollkommenen Gehorsam gegen den, der ihn gesandt hatte, bewiesen (Phil. 2, 8.). Ueberdieß hätte er die Handlung, die zunächst sein Todesurtheil herbeyführte, nicht, ohne unmoralisch zu handeln, unterlassen können (Matth. 26, 63. 64.), das Bekenntniß nämlich, er sey Messias und Sohn Gottes. Jesus und die Apostel beschränken aber auch

2) durch ihre Aussprüche die Pflicht, für Erhaltung des Lebens zu sorgen, z. B. Matth. 10, 39. vgl. 28. Marc. 8, 35. Matth. 16, 25. Joh. 12, 26. Die Stelle Matth. 10, 39. muß verbunden werden mit v. 32. 33. 28. ὁ ἑυρων την ψυχην ἀυτȣ heißt in diesem Zusammenhang: Wer sein Leben durch Verläugnung der Wahrheit, durch Untreue gegen mich und meine Lehre zu erhalten sucht, der wird jenes vollkommenen ewigen Lebens verlustig: Wer aber sein Leben verliert, weil er mich nicht verläugnen will, der wird Leben finden, ein anderes, höheres, seliges; sein Tod wird für ihn nur Uebergang zu einem solchen Leben seyn, in Vergleichung mit dem das gegenwärtige kaum verdient Leben genannt zu werden. Ebendieß ist der Inhalt der übrigen Stellen. Aus diesen Aussprüchen folgt zunächst: Man darf sein Leben nicht dadurch er-

halten, daß man der Wahrheit untreu wird, daß man die Ehrfurcht verlezt, die man Gott und Christo schuldig ist. Daraus läßt sich aber auch schon (analog) schließen, daß es der Fälle mehrere giebt, wo man sein Leben wagen oder hingeben soll. Daran erinnern aber auch andere Aussprüche. Matth. 16, 26. sagt Jesus in Beziehung auf Sorge für das irdische Leben: Was nüzte es, wenn man die ganze Welt gewönne, litte aber Schaden an der Seele! Daraus kann wohl richtig geschlossen werden, wir dürfen unser Leben überhaupt nicht dadurch zu erhalten suchen, daß wir uns verleiten lassen zu einer uns verschlimmernden Handlung, daß wir uns freywillig gebrauchen lassen zu Werkzeugen einer schändlichen Handlung.

Aber auch Pflichten gegen andere können in gewißen Fällen berechtigen, und verpflichten, unser Leben zu wagen oder hinzugeben; Pflichten gegen einzelne — und Pflichten gegen den Staat, zu welchem wir gehören. —

a) Wir dürfen nicht durch Ungerechtigkeit gegen einen unserer Mitmenschen unser Leben zu sichern oder zu erhalten suchen. — Aber

b) auch positive Pflichten der Liebe gegen einzelne unserer Mitchristen und Mitmenschen können uns in gewißen Fällen auffordern, unser Leben einer Gefahr auszusetzen (oder hinzugeben). Darauf bezieht sich 1 Joh. 3, 16. Johannes nennt das Aeusserste, wodurch sich in gewißen Fällen Liebe gegen andere äußern soll. Jesus, sagte er vorher, ist das größte Beyspiel davon, was Liebe leisten soll. Johannes erwähnt des Aeußersten der Pflicht der Liebe, um desto nach-

drücklicher aufzufordern, die leichteren Pflichten der Liebe (v. 17.) zu erfüllen. Was die nähere Bestimmung betrifft, so konnten die ersten Christen zur Zeit der Verfolgung in den Fall kommen, aus Liebe zu ihren Mitchristen ihr Leben zu wagen, wenn sie sich z. B. gefangener Mitchristen annahmen. (Matth. 25, 39. 40. vgl. auch Röm. 16, 4. Phil. 2, 17.) Will man die Bestimmung allgemeiner fassen, so wird man die Behauptung feststellen dürfen: Wir sollen zum Besten einzelner unserer Mitmenschen unser Leben wagen oder hingeben, wenn wir gewiße positive Pflichten der Liebe, die wir ihnen vermöge unsers besondern Berufs oder Verhältnisses schuldig sind, nicht erfüllen können, ohne unser Leben zu wagen. Solche Fälle können z. B. bey Eltern in Beziehung auf Kinder vorkommen. Mag die Gefahr der Ansteckung noch so groß seyn, so sollen sich Eltern ihrer kranken Kinder doch annehmen. Dieß ist auch der Fall bey Ehegatten; aber auch bey denen, die durch ihren Beruf dazu verpflichtet sind, sich Kranker (auch im Fall einer ansteckenden Krankheit) anzunehmen. Der Religionslehrer darf sich in keinem Fall durch die Gefahr, sein Leben zu verlieren, abhalten lassen, seine Berufspflicht zu erfüllen, Kranke zu besuchen, wenn er dazu aufgefordert wird. Ebenso darf der Arzt sich durch keine Besorgniß einer Lebensgefahr abhalten lassen, auch bey ansteckenden Krankheiten Hülfe zu leisten. Nur soll man allerdings auch in solchen Fällen alles thun, was man zu Erhaltung seines Lebens thun kann, ohne seine Pflicht gegen den Kranken zu verletzen: Man soll Präservative gebrauchen, die einsichtsvolle Aerzte empfehlen, und sich dadurch vor nachtheiligen Folgen zu verwahren suchen.

Es kann aber auch der Fall eintreten, daß man verpflichtet ist, zum Besten des Staats sein Leben zu wagen. Es gehört überhaupt zu den Pflichten des Bürgers, bey Umständen, wo alle zur Vertheidigung mitwirken sollen, die dazu tauglich sind, es zu thun. In andern Fällen ist dieß Pflicht für einen besondern Stand. Christen sollen willig seyn, ihr Leben zu wagen oder hinzugeben, wenn Erhaltung desselben nur durch unmoralische Mittel möglich ist. Kommt der Christ in diesen Fall, so wird zur Stärkung seines Muths dienen

1) der Gedanke an die besondere göttliche Vorsehung, unter der er steht, — der Gedanke, daß Gott sein Leben auch bey der allergrößten Gefahr retten (2 Cor. 1, 8—10.) und erhalten könne, wenn er wolle, verbunden mit der Ueberzeugung, daß, wenn dieß nicht geschehe, es Gottes Wille sey, daß er sein Leben verliere. vergl. Matth. 10, 29. f. 2 Cor. 1, 9. f. 4, 10.

2) Die Erinnerung an Jesu Beyspiel, und die Aussicht auf das künftige vollkommene Leben, zu dem er durch den Tod übergeht, vgl. Matth. 10, 39. Joh. 12, 25. Mit der pflichtmäßigen Sorge für die Erhaltung unsers Lebens hängt zunächst Sorge für unsere Gesundheit zusammen.

b. Sorge für unsere Gesundheit.

Gesundheit ist eine Bedingung einer freyeren Wirksamkeit der Seelenkräfte, einer größeren Thätigkeit für das gemeine Beste. In dieser Hinsicht soll sie geschäzt werden; ausserdem hängt Erhaltung der Gesundheit auch mit Erhaltung des Lebens zusammen. Wir sollen daher sorgen für ihre Erhaltung, soweit es moralisch

möglich ist. Diese Pflicht läßt sich ableiten von der Pflicht, die göttlichen Zwecke möglichst zu befördern, von den Pflichten gegen andere, und der Pflicht der Beförderung unserer eigenen Vollkommenheit. Aber die Sorge für Erhaltung (oder Wiederherstellung) der Gesundheit muß im Fall der Collision nachstehen allen denen, denen die Pflicht für die Erhaltung unsers Lebens nachsteht, und der Sorge für die Veredlung unsers Geistes. Mit dieser Beschränkung sorgen Christen für ihre Gesundheit; aber sie sind auch willig, die Beschwerden der Kränklichkeit und Krankheiten zu tragen, wenn sie dieselben nicht durch rechtmäßige Mittel abwenden können; sie sind entschlossen, alles noch zu wirken, was sie bey solchen Umständen wirken können, und nach dem Willen Gottes wirken sollen.

c. Ferner gehört zur pflichtmäßigen Gesinnung des Christen in Ansehung seiner selbst, eine solche Gesinnung, bey der man seine Kräfte mit Rücksicht auf die göttlichen Zwecke und auf eine solche Art zu üben, und auszubilden strebt, die den göttlichen Zwecken angemessen ist. Es ist überhaupt Pflicht,

1) unsere Seelenkräfte so zu bilden und zu üben. Diese Pflicht läßt sich unmittelbar aus der Pflicht gegen Gott ableiten, die gebietet, die göttlichen Zwecke zu befördern. Man kann dabey die Parabel Matth. 25, 14. ff. vergleichen. Wenn man den Sinn dieser Parabel näher bestimmt, so liegt darin immer der Satz: Wir sollen, was Gott uns gab, auf eine solche Art anwenden, die mit seinem Zweck übereinstimmt — (wir sollen Treue dabey beweisen). Deutet man die Parabel ganz allgemein, und versteht unter Talen-

ten überhaupt alle Gaben Gottes und Christi, so liegt unmittelbar das darin: Wir sollen namentlich auch die Kräfte unsers Geistes auf eine solche Art anwenden, die Gottes Zwecken angemessen ist; wir sollen bey ihrer Anwendung Treue beweisen, die eben darin besteht. Aber damit steht das in Verbindung: Wir sollen unsere Geisteskräfte so üben und ausbilden, daß wir tauglich sind und immer tauglicher werden, vermittelst derselben alle göttliche Zwecke zu befördern, die dadurch befördert werden sollen. Versteht man aber durch die Talente etwa gewiße besondere Gaben der ersten christlichen Lehrer überhaupt und vorzüglich der Apostel; so ist zwar der nächste in der Parabel enthaltene Satz dieser: Jene sollten von diesen Gaben einen treuen, d. h. mit Gottes und Jesu Zwecken übereinstimmenden Gebrauch machen. Aber es liegt dabey doch ein allgemeiner Satz vgl. v. 29: 21: 23. 2c. zu Grund, wovon auch das abgeleitet werden kann, wovon hier die Rede ist. Gott forderte Treue von den Aposteln (und andern Lehrern des Christenthums im ersten Zeitalter desselben) in Beziehung auf die Gaben, die er ihnen gab. Aber aus demselben Grund fordert er wohl auch von allen Treue in Beziehung auf die ihnen verliehenen Gaben. Er fordert von uns, daß wir namentlich auch alle unsere Geisteskräfte so gebrauchen sollen, daß seine Zwecke dadurch befördert werden; denn er gab sie uns zu wichtigen Zwecken. Eben diese Parabel enthält eine deutliche Anzeige, daß die Art, unsere Kräfte zu gebrauchen, einen wichtigen Einfluß auf unser künftiges Schicksal habe. Nur zu den Treuen sagte der Herr: Du bist über wenigem treu gewesen;

ich will dich über vieles setzen ꝛc. (v. 21. 23.). Wir sollen aus Achtung für Gottes Zwecke unsere Geisteskräfte auf eine jenen angemessene Art auszubilden suchen. Diese Gesinnung hängt auch mit der Gesinnung der Demuth von einer gewißen Seite sehr enge zusammen. Zur Demuth gehört wesentlich, daß wir die Abhängigkeit unserer Vorzüge von Gott thätig anerkennen. Ist dieß aber möglich, ohne zugleich anzuerkennen, daß unsere Kräfte von dem Schöpfer aller Dinge uns zu gewißen guten Zwecken gegeben seyen? Ist aber dieß der Fall, so gehört auch zu der Demuth, daß wir diese Kräfte mit gehöriger Rücksicht auf jene Zwecke üben und ausbilden, auf eine solche Art üben und ausbilden, daß jene Zwecke befördert werden. Die Pflicht, von der die Rede ist, hängt zunächst mit der ersten christlichen Tugend, mit pflichtmäßiger Gesinnung gegen Gott zusammen; aber eben deßwegen auch mit der Gesinnung der Menschenliebe. Zu den Zwecken Gottes gehören ja unstreitig auch die Zwecke, deren Beförderung die Menschenliebe fordert: Es ist Wille Gottes, daß jeder *) durch seine Kräfte seinen Mitmenschen nützen solle. Eben dadurch aber wird auch unsere eigene wahre Vollkommenheit befördert. Diese besteht in der Zusammenstimmung unsers innern Zustandes mit den Zwecken, die in Absicht auf uns und durch uns ausgeführt werden sollen. Unsere Seelenkräfte sollen also so gebildet werden, daß sie in Ansehung ihrer Richtung, des Grads ihrer Stärke, und ihrer Wirksamkeit mit jenen Zwecken immer mehr

*) vgl. 1 Petr. 4, 10. und Henslers Anm. darüber in seinem Commentar über den ersten Brief Petri.

zusammenstimmen. Dieß ist unsere wahre Vervollkommnung. Diese ist aber auch von dem Zweck unserer Seligkeit unzertrennbar. Jene trägt an sich schon zu unserer Seligkeit bey, und macht empfänglich für manches, was von andern Seiten mitwirkt zu unserer Seligkeit.

Ohne wahres Streben nach Vervollkommnung sind wir nicht fähig, an der Seligkeit der Bürger des himmlischen Reichs theilzunehmen. — In der Pflicht, unsere Seelenkräfte zweckmäßig zu bilden und zu üben, sind folgende allgemeine Pflichten enthalten.

a) Wir sollen vor allem andern nach der Bildung unsers Willens zur Uebereinstimmung mit Gottes heiligem Willen streben. Dieß ist höchster Zweck unsers Daseyns, Endzweck unsers Lebens: vgl. Matth. 6, 33. Dieß ist ein Hauptzweck, worauf sich Gottes ausserordentliche Veranstaltung durch Christum bezieht. Und dieser Zweck steht zugleich in nothwendiger Verbindung mit dem Zweck unserer Seligkeit.

Wir können nicht selig werden, ohne gebildet zu seyn zu einem gewißen Grad von Aehnlichkeit mit Gott und Christo; wir werden in dem Grad seliger, in welchem diese Aehnlichkeit größer ist. Welche besondere Mittel und Arten von Handlungen in Rücksicht auf diesen Zweck erfordert werden, wird gezeigt in dem Abschnitt von der christlichen Besserung und den Besserungsmitteln.

Nur das kann hier schon bemerkt werden: Mit der Pflicht, die Bildung unsers Willens zur Aehnlichkeit mit Gott zum höchsten Endzweck zu machen, hängt die zusammen, nie zufrieden zu seyn mit der jetzigen Stufe

unserer moralischen Bildung, sondern unserer Unvollkommenheit (unserer Fehler und Mängel) uns stets lebhaft bewußt, immer nach einer höheren Stufe zu streben, das heißt, zu streben nach Vollendung. Und die christliche Lehre ist ganz vorzüglich geschickt, uns in Absicht auf moralische Besserung vor Trägheit und Leichtsinn, aber auch vor Stolz und vor Kleinmüthigkeit zu bewahren.

1) Sie ist dazu geeignet, uns vor Trägheit und Leichtsinn zu bewahren. Sie fordert uns aufs dringendste auf, keinen Stillstand zu machen; sie erinnert lebhaft daran, wie nöthig wir haben fortzuschreiten. Sie stellt uns ein Ziel vor, von dem wir immer noch weit entfernt sind, — ein Muster, das den großen Abstand dessen, was wir sind, von dem, was wir werden sollen, uns stets fühlbar macht. Sie erinnert an unsere große Schwäche und Mängel; sie versichert endlich, daß ein glücklicher Fortschritt im Guten an die Bedingung unserer eigenen Treue gebunden sey, an die Bedingung, daß wir gewissenhaft unsere Kräfte und die in unserer Gewalt stehenden Mittel zur Besserung gebrauchen.

2) Ebendadurch verwahrt sie auch vor Stolz. Dazu trägt sie aber auch dadurch bey, daß sie uns so oft versichert von der vielfachen Abhängigkeit unserer Besserung von Gottes Mitwirkung, und daß sie uns hinweist, auf das allein gültige Urtheil eines allwissenden Richters.

3) Sie begegnet aber auch der Aengstlichkeit und Muthlosigkeit, die ein ebenso großes Hinderniß für glückliche Fortschritte im Guten ist. Sie be-

wahrt vor Kleinmuth: Denn sie gründet aufs festeste unser Vertrauen auf die Gnade Gottes und Christi, und namentlich auf fortgesezten göttlichen Beystand. Sie sichert uns, unter der Bedingung der Treue, die Erreichung des erhabensten Ziels zu. Sie giebt uns die Hoffnung eines solchen Lebens, in welchem der Trieb nach Vollkommenheit überhaupt, und namentlich Heiligkeit vollständig befriedigt werden soll.

b) Was die übrigen Seelenkräfte betrifft, so soll

α) die Uebung keiner derselben ganz vernachläßigt, jede soweit geübt werden, daß ihr nächster Zweck in einem gewißen Grad erreicht wird;

β) aber in Rücksicht auf den Grad und die Art der Bildung ist die Regel zu beobachten: Man soll dabey stets auf den moralisch religiösen Zweck als Endzweck Rücksicht nehmen; man soll sie ausbilden mit gehöriger Unterordnung untereinander, und mit bestimmter Rücksicht auf unsern Beruf.

1) Alle übrige Seelenkräfte, das Erkenntniß- und Gefühlvermögen, sollen so geübt und ausgebildet werden, daß man dabey vorerst alles dem moralisch religiösen Endzweck unterordnet. In dieser Hinsicht ist in Absicht auf die übrigen Seelenkräfte nicht blos positive Uebung derselben, sondern auch Disciplin, d. h. Beschränkung ihrer Wirksamkeit nöthig. Das Erkenntnißvermögen soll nicht so ausgebildet werden, daß es für die Bildung des Willens nachtheilig ist.

Die Einbildungskraft z. B., soviel sie auch, bey gehöriger Leitung, Richtung und Beschränkung, zum moralischen Zweck mitwirken kann, kann auf vielfache

Art hinderlich werden für unsern höchsten Zweck. Sie kann leicht dazu beytragen, daß solche Vorstellungen und Grundsätze sich uns tief einprägen, die einen nachtheiligen Einfluß auf religiöse und moralische Bildung haben, daß fehlerhafte Begierden und Neigungen erzeugt oder verstärkt werden, daß wir unsere Pflicht zum Theil gar nicht, zum Theil nicht recht erfüllen: Sie kann dazu auch insofern beytragen, als sie sich durch erträumte idealische Vorstellungen wirksam zeigt, die uns in eine solche Gemüthsstimmung in Beziehung auf die wirkliche Welt setzen, daß unser Muth zur pflichtmäßigen Thätigkeit geschwächt wird, daß wir mehr oder weniger unfähig werden, unsere Pflichten als Bürger der Welt zu erfüllen. Sie muß also beherrscht und in Absicht auf ihre Wirksamkeit beschränkt werden in Rücksicht auf unsern höchsten Zweck (so wie auch in Hinsicht auf den Zweck des höhern Erkenntnißvermögens). Ebenso kann das Gefühlsvermögen hinderlich werden für jenen höchsten Zweck. Die Wirksamkeit desselben muß also auch so beschränkt werden, wie die Unterordnung unter den höchsten Zweck es fordert. — Aber man soll auch positiv die übrigen Seelenvermögen ausbilden, so daß sie den höchsten Zweck in mancher Rücksicht befördern. Für unsere Fertigkeit im pflichtmäßigen Handeln ist es sehr förderlich, daß durch Hülfe der Einbildungskraft Ideenassociationen, durch welche das Recht- und Guthandeln unterstüzt wird, in uns hervorgebracht und befestigt werden. Ebenso kann die Phantasie zur Wirksamkeit des Erkenntniß der wichtigsten Wahrheit dadurch viel beytragen, daß durch ihre Hülfe nichtsinnliche Vorstellung

gen belebt werden, daß durch sie diesen schickliche Bilder untergelegt (oder: mit diesen verbunden) werden, durch welche unsere Erkenntniß an Lebendigkeit gewinnt.

2) Es muß Rücksicht genommen werden bey der Bildung unserer übrigen Seelenkräfte auf die verhältnißmäßige Wichtigkeit ihrer Zwecke; sie müßen einander selbst untergeordnet werden. Das Gedächtniß und die Einbildungskraft dürfen nicht auf Kosten des höhern Erkenntnißvermögens ausgebildet werden; die Einbildungskraft darf nicht an die Stelle der Vernunft treten. Das niedere Erkenntnißvermögen darf nur so ausgebildet werden, daß das weit Edlere, der Verstand und die Vernunft, dabey nicht leidet. Ebenso muß das Vermögen zu niedrigern sinnlichen Gefühlen dem Vermögen zu höhern Gefühlen, zu ästhetischen untergeordnet werden, die in einer gewißen Verwandtschaft mit den moralischen stehen; aber freylich auch diesen, in Hinsicht auf ihre Ausbildung, untergeordnet werden sollen. — Aber diese Regeln bestimmen noch nicht ganz, auf welche Art, besonders in Rücksicht auf die Gegenstände, unsere Seelenkräfte zu üben sind. Daher muß

3) noch das hinzugesezt werden: Man muß Rücksicht nehmen auf den Beruf, womit man sich beschäftigt, oder worauf man sich vorbereitet. Man muß sich, ausser denjenigen Kenntnissen, die für jeden Christen, als Menschen und als Christen, nöthig sind, vorzüglich diejenige Kenntnisse zu erwerben suchen, die gerade zu unserm besondern Berufe erfordert werden; und in dieser Hinsicht ist nichts mehr zu empfehlen, als daß

man nicht strebe nach oberflächlicher Vielwisserey, daß man dem Zweck der intensiven Vollkommenheit der Erkenntniß den der extensiven (der Ausdehnung) unterordne, und sich lieber mit einer kleineren Masse gründlicher, auf das Nothwendige und Nüzlichste sich beziehender, Kenntnisse begnüge, als daß man seine Kenntnisse auf eine solche Art erweitere, daß man über das, worüber man vermöge seines Berufs urtheilen soll, nur oberflächlich urtheilen kann. Erlauben es die Zwecke unsers Berufs und andere Umstände; so dürfen und sollen wir uns allerdings, ausser denjenigen Kenntnissen, die zu unserm allgemeinen und besonderen Beruf erfordert werden, auch andere nüzliche Kenntnisse erwerben. Sehr rathsam aber ist es, auch solche Kenntnisse, wenn und soweit es die Natur der Sache erlaubt, in Verbindung mit unsern nothwendigen Kenntnissen zu bringen. So wird das Ganze unserer Kenntnisse, soweit es möglich ist, zusammenhängend und wohlgeordnet. Dieß sind die allgemeinen Regeln in Absicht auf Uebung und Ausbildung der Geisteskräfte.

Aus diesen können mehrere specielle abgeleitet werden; und bey dieser Ableitung muß

1) die praktische oder Erfahrungspsychologie zu Hülfe genommen werden, aber auch

2) das neue Testament kann dabey benuzt werden. Man kann namentlich auch die Geschichte Jesu hierzu benutzen. Man kann darauf Rücksicht nehmen, wie Jesus auf eine so weise Art bey seinen ersten Schülern auf den Zweck hin arbeitete, ihren Geist und ihr Herz nicht blos für ihren besondern, sondern auch

für ihren allgemeinen Beruf zu bilden. Daraus wird sich manche wichtige Bemerkung herleiten lassen für eigene Ausbildung und für Mitwirkung zur Bildung anderer.

c. Zur pflichtmäßigen Gesinnung gegen sich selbst gehört ferner eine solche Gesinnung, bey der wir für unser eigenes Wohlseyn mit Rücksicht auf die göttlichen Zwecke und auf eine solche Art sorgen, die diesen angemessen ist. In Rücksicht darauf zuerst einige allgemeine Bemerkungen, aus denen sich, verbunden mit Lehren des Christenthums, auch alles das Besondere ableiten läßt, was die christliche Lehre in dieser Rücksicht enthält.

1) In Rücksicht auf Streben nach eigenem Wohlseyn finden allerdings moralische Bestimmungen statt, unerachtet jener Trieb an sich ein natürlicher ist. Es finden moralische Bestimmungen statt in Ansehung der Richtung des Triebs und in Ansehung der Mittel zur Befriedigung desselben, oder: in Ansehung der Art des Wohlseyns, die man zu seinem Zwecke macht, und in Rücksicht der Art sie zu erlangen.

2) Unser Streben nach Glückseligkeit soll so beschaffen seyn, daß es mit den göttlichen Zwecken, (oder: mit dem Gebot der Liebe gegen Gott,) und ebendarum auch mit dem Gebot der Menschenliebe, und zugleich mit dem Zweck eigener Vollkommenheit, und dem lezten Zweck des Naturtriebs nach Wohlseyn übereinstimmt.

a) Es soll so beschaffen seyn, daß es mit den göttlichen Zwecken zusammenstimmt. Dieß folgt aus dem Hauptgebot: Du sollst Gott lieben, und zunächst aus der Pflicht der Achtung für göttliche Zwecke. In

dieser Bestimmung sind folgende besondere enthalten. Wir dürfen nicht auf eine solche Art, und nach einer solchen Art von Wohlseyn streben, die mit den göttlichen Zwecken streitet oder nicht zusammenstimmt. Damit steht in enger Verbindung der Satz: Wir sollen nach der Art von Wohlseyn streben, die an sich Zweck Gottes, oder Mittel zur Beförderung göttlicher Zweke, oder beydes zugleich ist; und wir sollen es auf eine mit dem göttlichen Willen überstimmende Art thun.

Dürfen wir nämlich nicht nach einer solchen Art von Wohlseyn streben, die mit den göttlichen Zwecken streitet, so folgt nothwendig, entweder wir dürfen überall nicht nach eigenem Wohlseyn streben, oder wir dürfen nur nach der Art von Wohlseyn streben (nur die Art von Glückseligkeit zu unserm Zweck machen), die mit Gottes Zwecken zusammenstimmt, oder nicht im Widerspruch steht. Das erste ist vermöge unserer Natur, vermöge eines von dem Schöpfer unserer Natur uns anerschaffenen, unvertilgbaren Grundtriebs unmöglich. Müßen wir aber Glückseligkeit wollen; so ist unser Verlangen darnach und unsere Thätigkeit für diesen Zweck nur dann mit dem Gebot der Liebe gegen Gott vereinbar, wenn wir nur nach einer solchen Art von Wohlseyn streben, die mit Gottes Zwecken zusammenstimmt, oder nicht streitet. Wenn es ferner erweislich ist, was aus dem Christenthum erweislich ist, daß eine gewiße Art von Wohlseyn zu Gottes Zwecken gehört; so folgt, nicht blos, wir dürfen, sondern auch wir sollen darnach streben, weil wir Gottes Zwecke befördern sollen. Aus demselben Grundsatz folgt aber auch: Wir sollen nach

der Art von Wohlseyn, die wir in Rücksicht auf Gottes Zwecke wollen dürfen und sollen, auf eine solche Art streben, die mit Gottes Willen übereinstimmt, also nicht dabey ganz unthätig seyn, und jene Glückseligkeit blos von Gott erwarten, aber auch nicht Mittel gebrauchen, die Gottes Zwecken entgegen sind, und wobey wir also auch des Zwecks jener Glückseligkeit verfehlen müßen.

Mit diesen Sätzen hängt auch der zusammen: Das lezte Ziel unsers Strebens nach Wohlseyn soll diejenige Glückseligkeit seyn, die ein göttlicher Endzweck ist, und wir sollen den von Gott vorgezeichneten Weg gehen. Sollen wir Gottes Zwecke überhaupt befördern, so sollen wir auch das zu unserem Endzweck machen, was er will.

Aber wir sollen dabey auch gerade auf eine solche Art thätig seyn, die dem göttlichen Willen angemessen ist, uud ebendarum auch allein der Natur der Seligkeit, nach der wir streben sollen. In dieser Bestimmung ist nun auch enthalten: Unser Streben nach Wohlseyn

b) soll so beschaffen seyn, daß es zusammenstimmt mit unseren Pflichten gegen andere, mit dem Gebot der Menschenliebe.

Unser Streben nach Wohlseyn soll daher nicht nur dem, was die Menschenliebe fordert, keinen Abbruch thun, sondern vielmehr förderlich seyn für die Beförderung des Wohls anderer. Dieß wird aber der Fall seyn, wenn unser Streben den Zwecken Gottes angemessen ist, zu denen auch das Wohl unserer Mitmenschen gehört. — Er, der uns durch unser Gewissen

und die Offenbarung gebot, ihn zu lieben, gebot uns auch: Du sollst deinen Nächsten lieben ꝛc. Er, zu dessen Zwecken unser eigenes Wohlseyn gehört, will aus demselben Grund auch das Wohl unserer Mitmenschen.

c) Unser Streben nach Wohlseyn soll ferner so beschaffen seyn, daß es mit dem Zweck unserer eigenen Vollkommenheit, und mit dem lezten Zweck unseres Naturtriebs zum Wohlseyn übereinstimmt. Auch diese Bestimmung ist in der ersten enthalten. Mit dem Zweck unserer eigenen moralischen und intellektuellen Vollkommenheit soll harmonisch seyn die Art von Wohlseyn, die wir zu unserem Zweck machen, aber auch die Art, wie wir ein solches Wohlseyn suchen. Unstreitig gehört unsere Vollkommenheit selbst zu den Zwecken Gottes. Streben wir also auf eine solche Art nach Wohlseyn, und nach einer solchen Art von Glückseligkeit, die mit Gottes Zweck übereinstimmt; so ist dieß auch angemessen dem Zweck unserer eigenen Vervollkommnung. Diese Art des Strebens wird auch gewiß angemessen seyn dem wahren und lezten Zwecke unsers Naturtriebs nach Wohlseyn: Jede andere Art von Glückseligkeit ist nicht reell möglich in einem System von Geistern, ja auch in Rücksicht auf jeden einzelnen.

Sie ist nicht reell möglich in einem System von Geistern. Nur in einem System von Geistern können und sollen wir glücklich werden. Aber die Glückseligkeit, die der Selbstsüchtige zu seinem Zweck macht, ist nicht reell möglich in einem System von Geistern; denn strebt man nach solcher Glückseligkeit, so wird das Wohlseyn des einen mehr oder weniger dem Wohlseyn des andern Abbruch thun.

Man erinnere sich z. B. an das Ideal von Glückseligkeit des Ehrgeizigen. Wenn der eine nur darin seine Glückseligkeit findet, immer eine gewiße Art von Vorzügen vor andern zu genießen, wenn jeder Zuwachs an Vorzügen für andere Verletzung seiner Neigung ist; so ist es klar, daß er nach einer Glückseligkeit strebt, die in einem System von Geistern nicht wirklich seyn kann.

Jedes Wohlseyn eines Egoisten paßt nicht in ein solches System, sie ist nicht reell möglich. Aber eine Glückseligkeit, die nicht zusammenstimmt mit den göttlichen Zwecken ꝛc., ist selbst auch in Rücksicht auf die einzelne nicht reell möglich. Denn es würde nicht möglich seyn, die Wünsche und Neigungen eines nach solcher Seligkeit dürstenden so zu befriedigen, daß nicht in tausend Fällen sehr viele unangenehme Gefühle bey ihm erregt würden. Es ist eine nur eingebildete Glückseligkeit, die mit Gottes Zwecken ꝛc. nicht zusammenstimmt. (Jede Art dieser Glückseligkeit ist jederzeit von solchen Folgen begleitet, durch die unsere eigene Ruhe, also eigenes Wohlseyn mehr oder weniger gestört wird.) Nur eine solche Art von Wohlseyn, die mit Gottes Zwecken übereinstimmt, ist angemessen dem lezten Zweck unsers Naturtriebs nach Glückseligkeit. Aus diesen allgemeinen Bestimmungen lassen sich durch Vermittlung gewißer christlicher Lehren, besonders der von der künftigen Seligkeit, auch die speciellen ableiten. Zu den speciellen Sätzen gehört

1) der Satz: Das lezte Ziel unsers Triebs nach Wohlseyn soll die Seligkeit des künftigen Lebens seyn, die das Evangelium ankündigt. Sie ist eine

solche, nach der wir streben sollen, die das lezte Ziel unsers Triebs nach Wohlseyn seyn soll; und wir können vernünftigerweise nur auf eine solche Art darnach streben, die mit allen unsern übrigen Pflichten übereinstimmt.

a) Die Seligkeit des künftigen Lebens ist eine solche, nach der wir streben sollen. Denn das Evangelium erklärt, es sey ein Zweck Gottes, daß wir diese Seligkeit erreichen, und wir können dieß nicht, ohne selbst auch mitzuwirken. Sie ist ein Zweck Gottes, und zwar ein so wichtiger, daß Gott vorzüglich in Rücksicht darauf eine ausserordentliche Anstalt durch Christum traf (Joh.3,16. vgl.15. 1Thess.5,10.).

Wenn es aber ein sehr wichtiger Zweck Gottes, Zweck einer ausserordentlichen Veranstaltung Gottes ist; so folgt schon daraus, daß man auch nach jener Seligkeit streben soll. Und diese Seligkeit ist überdieß nach Jesu und der Apostel Belehrungen an sich so beschaffen, daß sie vollkommen zusammenstimmt;

α) mit dem Zweck der Menschenliebe. Denn sie thut der Seligkeit anderer keinen Abbruch; sie ist ein Zustand, wo die Liebe gegen andere fortdaurend und vollkommener geübt werden soll, wo die edelsten Zwecke der Menschenliebe auf ungleich vollkommenere Art, als hier, befördert werden sollen. —

β) mit dem Zweck unserer eigenen Vollkommenheit. Denn sie ist nicht trennbar von einer sehr hohen Vollkommenheit in Absicht auf Willen, Erkenntnißvermögen und äußere Wirksamkeit.

Es ist ebendarum auch eine solche Seligkeit, die zusammenstimmt mit dem Zweck unsers Triebs nach Wohlseyn.

b) Sie soll aber auch leztes Ziel (Endzweck) unseres Strebens nach Wohlseyn seyn. Denn sie ist nicht blos ein Zweck Gottes, sondern gehört zu dem göttlichen Endzweck unseres Daseyns.

Sie ist eine solche Seligkeit, die allein aufs allervollkommenste zusammenstimmt mit dem Zweck der Menschenliebe, wie keine andere Art von Wohlseyn damit zusammenstimmen kann. Sie stimmt im höchsten Grad überein mit dem Zweck unserer Vollkommenheit; denn sie hängt zusammen mit der höchsten, für uns erreichbaren, Vollkommenheit. Sie entspricht aufs vollkommenste dem (veredelten) Trieb nach Wohlseyn. Sie ist würdig, das lezte Ziel unseres Strebens nach Glückseligkeit zu seyn. Ist sie aber das; so sollen wir auf eine solche Art darnach streben, daß wir den Endzweck nicht verfehlen. Wir dürfen also bey aufrichtigem Streben nicht unthätig seyn in Rücksicht auf jenen Zweck; unser Streben muß sich dadurch äußern, daß wir uns unter Gottes Mitwirkung die Eigenschaften zu erwerben suchen, die jene Bestimmung fordert, und vor allem dem sorgfältig uns hüten, was uns von jenem Ziel entfernt. Unser Streben muß sich dadurch äußern, daß wir in der Heiligung fortzuschreiten, daß wir in der Liebe gegen Gott und Christum, aber auch in der Liebe gegen unsere Brüder vollkommener zu werden, uns ernstlich angelegen seyn lassen. Denn in dem Reich sollen wir selig werden, wo nur reinliebende selig werden können und sollen (vgl. 1 Cor. 13, 8.), wo Liebe ewig Quelle unserer Seligkeit und ewig Zweig unserer Thätigkeit seyn soll. Auch die Art, wie wir darnach streben, soll mit den göttlichen Zwecken übereinstimmen und sie befördern.

Das lezte Ziel unsers Strebens nach Glückseligkeit soll die Seligkeit seyn, die in der künftigen Welt — in dem himmlischen Reich Gottes und Christi — zu hoffen ist. Ebendieß ist es auch, was die christliche Lehre in mehreren Stellen sagt; ebendieß ist das Wesentliche von dem himmlischen Sinn, den alle Christen haben sollen. Z. B. Phil. 3, 14. 20. (das βραβειον, v. 14. ist nichts anders, als das künftige selige Leben. Daher sagt auch Paulus von allen wahren Christen (v. 20.): ἡμων το πολιτευμα ἐν ȣρανοις. Er sezt sie denen entgegen, die irdisch gesinnt sind, v. 19.) Eph. 2, 6. (Christen sind der Hoffnung und dem Recht, aber auch der Gesinnung nach, jezt schon Bürger des Himmels.) Col. 3, 1. Und dieß ist eine Folge davon, daß Christen durch Christum in ein neues Leben versezt sind, an seinem Leben schon jezt theilnehmen, und künftig vollkommener theilnehmen sollen. Ebendieß ist auch das Wesentliche 2 Cor. 4, 18. (nicht: Christen nehmen überall keine Rücksicht auf das Sichtbare; sondern: Wir sehen bey weitem mehr auf das Unsichtbare als Sichtbare. Jenes ist unser leztes Augenmerk, das Ziel unserer Wünsche, Bestrebungen und Handlungen). Matth. 6, 33. (βασιλεια των οὐρανων muß hier in jedem Fall wenigstens in sich begreifen die künftige Seligkeit in dem himmlischen Reich Gottes. — Und das ernstliche Streben darnach ist nothwendig verbunden mit dem ζητειν την δικαιοσυνην, mit dem ernstlichen Streben, Gott in Absicht auf Heiligkeit immer mehr ähnlich zu werden) vgl. auch v. 19. 20. (macht das zu eurem Hauptzweck, in den Besiz himmlischer Güter zu kommen, die vor allen irdischen auch den Vor-

zug haben, daß sie unentreißbar, ewigdaurend sind.) Aber wie sollen dann nun

2) Christen gesinnt seyn, in Rücksicht auf Wohlseyn in diesem Leben? Das lezte Ziel soll allerdings die künftige Seligkeit seyn. Aber daraus folgt nicht, sie sollen vollkommen gleichgültig seyn gegen Wohlseyn in diesem Leben. Wie sollen sie in dieser Hinsicht gesinnt seyn?

a) Leicht ist einzusehen, daß der himmlische Sinn in keinem Widerspruch steht mit der Werthschätzung geistigen Wohlseyns in diesem Leben und mit dem Streben darnach. Ebendieß wird ja das Wesentliche der künftigen Seligkeit seyn, daß unsere edelsten (geistigen) Bedürfnisse weit vollkommener befriedigt werden.

Geistiges Wohlseyn in diesem Leben steht in der nächsten Verwandtschaft mit der künftigen Seligkeit. Geistige Güter werden uns in die künftige Welt begleiten; sie sind unvergänglicher Natur: Wir können nicht nach jener Seligkeit streben, ohne nach geistigen Gütern zu streben und sie über alle irdische hochzuschäzen. Wir dürfen also geistiges Wohlseyn zum Zweck unseres Strebens machen; es streitet nicht mit Gottes Zweck, ja es stimmt zusammen mit dem Endzweck unsers Lebens. Es ist unstreitig ein Zweck Gottes, daß Christen schon hier einer gewißen Art und eines gewissen Grades von geistigem Wohlseyn genießen sollen. Gott hat uns die christliche Offenbarung namentlich auch darum gegeben, um uns dadurch dem Innern nach, in einem gewißen Grad schon hier selig zu machen. Ebendieß stellt das neue Testament vor als Fol-

ge des Glaubens an das Evangelium und der Wirkungen des göttlichen Geistes, daß Christen ein inneres geistiges Leben haben, das dem Anfang nach ein seliges ist. Es wird ausdrücklich bemerkt, daß Heiterkeit, Friede, Ruhe des Herzens zu den Vortheilen gehöre, die das Christenthum gewähre, z. B. Röm. 14, 17. Und Jesus selbst sagt Matth. 11, 28. solches zu. Eben dieß ist es wohl auch, oder gehört auch zu dem, was er unter dem Bild eines lebendigen Wassers, Joh. 4, 14. vorstellt. vergl. auch Eph. 2, 8. 5. 6. Col. 2, 12. f. Röm. 5, 1. f. 8, 24. Christen werden überdieß auch ausdrücklich aufgefordert, namentlich darnach zu streben, daß Ruhe des Herzens, Heiterkeit des Gemüths auch unter drückenden Umständen bey ihnen erhalten werde. Z. B. Röm. 12, 12. (ihr sollt euch bestreben, die Hoffnung, die euch das Evangelium macht, zu beleben und dadurch euch in einem gewißen Grad von Heiterkeit zu erhalten) 1 Theß. 5, 16. vergl. auch Phil. 4, 4. 6. f. 1 Petr. 5, 7. Röm. 15, 13. Das Resultat der angeführten und anderer ähnlicher Stellen, überhaupt der eben gemachten Bemerkungen, ist: Es ist für Christen nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht, darnach zu streben, daß Ruhe ihres Herzens unter allen Umständen soviel möglich erhalten werde. Sie sollen ebendeßwegen einestheils sich anhaltend bemühen, das christliche Vertrauen auf Gott und Jesum, und die damit zusammenhängende Hoffnung der künftigen Seligkeit bey sich zu erhalten und zu befestigen, aber anderntheils auch sich Bewahrung eines guten Gewissens und Wachsthum in allem Guten ebenso ernstlich angelegen seyn lassen, ebenso ernstlich nach immer vollkommene-

rer Uebereinstimmung mit dem heiligen Willen Gottes, nach immer grösserer Aehnlichkeit mit Gott und Christo streben. Denn ächt christliches Vertrauen und ächt christliche Hoffnung steht mit dem lezteren in einer nothwendigen Verbindung. (1 Joh. 3, 3. Gal. 5, 6. 2 Petr. 1, 5. ff. ꝛc.) Es ist Pflicht für Christen, auch nach geistigem Wohlseyn zu streben, weil es selbst ein Zweck Gottes ist. Es ist aber auch mittelbar Pflicht, weil eine dauerhafte Ruhe des Herzens, die Ruhe, die das Christenthum gewährt, auch einen vielfach wichtigen Einfluß auf die Erfüllung aller übrigen Pflichten, auf unsere pflichtmäßige Thätigkeit und die Art, wie wir unsere Pflichten, namentlich auch gegen andere, erfüllen, hat. Aber es ist denn doch auch das zu bemerken, in Rücksicht auf geistiges Wohlseyn in diesem Leben: Das Verlangen nach gewißen positiven geistigen Vergnügen soll ein gemäßigtes und einem höheren Zweck untergeordnetes seyn.

1) Nachstehen soll im Collisionsfall das Verlangen und Streben nach intellektuellen Vergnügungen dem Streben nach Beruhigung in Hinsicht auf unser Verhalten. Es soll beschränkt werden durch Treue in der Erfüllung unserer Pflichten, namentlich auch gegen andere, vorzüglich derjenigen, zu welchen uns unser besonderer Beruf, oder unsere besondere Verhältnisse gegen einzelne unserer Mitmenschen auffordern. — Gemäßigt soll werden das Verlangen nach ausserordentlichen Gefühlen von geistigem Vergnügen, weil es nicht in unserer Gewalt steht, gerade ausserordentliche lebhafte Gefühle geistiger Freude in uns hervorzubringen und zu erhalten, und weil wir

nicht berechtigt sind zu erwarten, daß Gott uns gerade auch (zu dieser oder jener Zeit) die Wohlthat erweise, bey uns ausserordentliche Gefühle von Freudigkeit, Vorgefühle der künftigen Seligkeit zu erwecken. Wir müßen es der Weisheit und Güte Gottes überlassen, ob, zu welcher Zeit, und in welchem Grad er uns diese Wohlthat zu Theil werden lassen wolle. Wir dürfen sie nur mit Ergebung in seinen Willen wünschen; sonst wird der wichtigere Zweck der Ruhe des Herzens gestört durch Unzufriedenheit. Es würde wohl auch in manchen Fällen hinderlich seyn für die Erfüllung dieser oder jener Pflicht. — Es ist Weisheit, daß uns Gott, bald auf diese, bald auf jene Art, auch daran erinnert, daß auch das geistige Wohlseyn in diesem Leben unvollkommen sey, daß wir ein künftiges Leben, die künftige Seligkeit in dem überirdischen Reich Gottes zum Ziel unsers Strebens machen sollen.

b) Wie sollen wir gesinnt seyn in Absicht auf unser äußeres Wohlseyn in diesem Leben? Diese Frage wird zum Theil schon durch die vorigen Bemerkungen beantwortet, daß Christen die künftige Seligkeit zum Ziel ihrer Wünsche und Bestrebungen, und die geistige Glückseligkeit höher achten sollen als die äußere. Es ist

α) nicht unerlaubt, äußeres Wohlseyn in gewißem Grad zu genießen, und darnach zu streben; aber

β) auf der andern Seite soll das Verlangen darnach untergeordnet werden der Sorge für unser geistiges und ewiges Wohl, und ebendeßwegen auch allen unsern übrigen Pflichten, der Liebe gegen Gott und den Nächsten.

α) Es ist nach den Grundsätzen des Christenthums keineswegs überhaupt unerlaubt, auch eine gewiße Art von äußerem Wohlseyn zu genießen, und sich darum zu bemühen. Es ist, nach christlichen Grundsäzen, nicht überhaupt unerlaubt, auch sinnliche Vergnügungen zu genießen. Dieß folgt

א) schon daraus, weil kein christliches Gebot in erweislichem Widerspruch steht mit dem Genuß aller sinnlichen Vergnügungen. Aber

ב) es lassen sich auch positive Gründe für obige Behauptung anführen. Das Christenthum stellt Gott als den vor, der seine Güte gegen uns auch dadurch beweise, daß er uns auch allerley irdisches Gutes zu genießen gebe, (auch manche Quellen sinnlicher Freude uns öffne). Z. B. 1 Tim. 6, 17. 4, 4. (nach dem Zusammenhang ist von solchen erschaffenen Dingen die Rede, die einen gewißen sinnlichen Genuß geben; nur soll der Genuß des irdischen Guten durch Empfindung der Dankbarkeit gegen Gott veredelt werden; Christen, und Menschen überhaupt, sollen nicht genießen wie die Thiere. Paulus sagt dieß im Gegensatz gegen gewiße falsche Lehrer, die behaupteten, der Genuß gewißer Speisen und Getränke sey unerlaubt (v. 3.), die eine übermäßige zwecklose Härte gegen den Körper forderten. Auf eben diese Art von Menschen nimmt er Rücksicht Col. 2, 21. ff.) dazu kommen auch noch Gründe aus der Natur der Sache selbst.

Der Genuß gewißer sinnlichen Vergnügungen begleitet die Erfüllung gewißer Pflichten; die leztere ist von den erstern oft gar nicht trennbar, z. B. die Erhaltung des Lebens durch den Genuß angenehmer Nah-

rungsmittel. Ueberdieß ist es Pflicht, dazu beyzutragen, daß unsere körperliche und geistige Thätigkeit erhalten werde, daß unsere Tauglichkeit zur Erfüllung unserer Pflichten erhalten werde. Nun sind aber sinnliche Vergnügungen, wenn und soferne sie Erholungen sind, Mittel, oft nothwendige Mittel, unsere körperliche und geistige Kraft theils zu beleben, theils zu erhalten, also Mittel zur Beförderung eines pflichtmäßigen Zwecks; und insofern ist es Pflicht, sich Erholung durch dieselbe zu verschaffen. Das Christenthum erklärt den Genuß sinnlicher Vergnügungen keineswegs überhaupt für unerlaubt. Aber die Neigung zu sinnlichem Wohlseyn soll

β) moralisch beschränkt werden durch alle übrige Pflichten, zunächst durch die Sorge für unser höheres geistiges Wohl und schon deßwegen auch durch alle unsere übrige Pflichten: Oder die Neigung zum äußern Wohlseyn soll stets untergeordnet seyn der Liebe gegen Gott und den Nächsten, und ebendarum allen übrigen Pflichten, besonders aber der Sorge für unsere Bildung für eine höhere Welt. Daß eine solche Beschränkung nach den christlichen Grundsätzen durchaus nothwendig sey, läßt sich auf mehr als eine Art erweisen. Es folgt

ℵ) nothwendig aus gewißen allgemeinen christlichen Grundsätzen.

Jesus erklärt das Gebot: Du sollst Gott lieben 2c. Matth. 22, 37. für das höchste. Ist aber dieß, so folgt daraus von selbst, daß Sorge für äußeres Wohlseyn der Liebe gegen Gott stets untergeordnet seyn soll. Eben so auch der Liebe des Nächsten (Marc. 12, 31.). Ist

sie aber dieß, so ist sie es auch allen übrigen pflichtmäßigen Gesinnungen. Es finden sich

5) mehrere neutestamentliche Aussprüche, die sich unmittelbar hierauf beziehen: Z. B. Matth. 5, 29. f. 18, 8. f. (daß dieser Ausspruch nicht im eigentlichen Sinn genommen werden dürfe, folgt auch aus dem Zusammenhang und dem Zweck Jesu. Jesus wollte sagen: Wenn irgend etwas noch so angenehm für dich ist, so wirf es weg, opfere es auf, wenn es in irgend einer Rücksicht für deinen höhern Zweck, wenn es für den Gehorsam gegen irgend ein göttliches Gebot hinderlich, wenn es nachtheilig ist für die Reinheit deines Herzens; opfere es auf, wenn auch diese Aufopferung für dich so schmerzhaft seyn sollte, als das Abhauen einer Hand, oder das Ausreissen eines Augs: Denke daran, daß du ohne solche Aufopferungen nicht fähig wirst der Theilnahme an dem himmlischen Reich, daß du, wenn du dich nicht zu solchen Entsagungen entschliessen willst, wenn du dich von der Neigung zur Sinnlichkeit beherrschen lässest, die schwersten Strafen in der künftigen Welt zu erwarten hast. Dieser Ausspruch Jesu enthält zum Theil das, was man sonst durch den Ausdruck Selbstverläugnung bezeichnet, der vorkommt Matth. 16, 24. Sich selbst verläugnen heißt: Seiner natürlichen Selbstliebe in gewißer Hinsicht entgegen handeln, auf alles, so angenehm es uns seyn oder scheinen mag, willig Verzicht thun, wenn es für unsern Hauptzweck hinderlich ist.) 1 Cor. 9, 25. (die Christen sollen willig sich alles dessen enthalten, was für ihren Hauptzweck hinderlich ist; und um wie viel wichtiger ist dieser, als der Zweck jener Kämpfer, die

nur um einen vergänglichen Preis kämpften.) Paulus führt überhaupt C. 8, 9. 10. das aus, daß Christen selbst auch manches, das an sich nicht unerlaubt sey, sich versagen sollen, wenn es in Rücksicht auf ihre besondere Umstände und Verhältnisse, (in Rücksicht auf ihren Hauptzweck,) oder in Rücksicht auf andere nachtheilig sey. Darauf bezieht sich auch 1 Cor. 10, 23. (eigentlich das Thema, das Paulus hier ausführt.) — Es ist manches an sich und im allgemeinen nicht unerlaubt: Aber es ist deßwegen nicht gerade für mich, oder wenigstens nicht unter allen Umständen für mich erlaubt, weil es für mich überhaupt, oder unter gewißen Umständen, nachtheilig seyn und zu meiner Verschlimmerung beytragen kann (vgl. 2 Cor. 6, 16.), oder weil es unter diesen oder jenen Umständen für einen meiner Mitchristen oder für irgend einen andern meiner Mitmenschen schädlich seyn würde, vergl. zur Erläuterung 1 Cor. 8, 10. Auch was Paulus 1 Cor. 6, 12. äußert, verdient verglichen zu werden: Ich soll mich von der Neigung auch zu irgend etwas an sich Erlaubtem nicht beherrschen lassen. Mit diesen Stellen können noch verglichen werden die, in denen gesagt wird, daß Christen himmlische Güter höher schätzen sollen, als irdische, Col. 3, 1. f.

3) Damit kann man nun noch Jesu Beyspiel verbinden. Sein Leben war eine fortgehende Reihe von Entbehrungen, zu denen er sich freywillig entschloß, um den Willen seines Vaters zu erfüllen, und einen für unser Geschlecht höchst wohlthätigen Plan auszuführen. Aus den bisher angeführten neu testamentlichen Datis, (so wie auch aus allgemeinen Grundsätzen

der Vernunftmoral) lassen sich nun leicht folgende allgemeine Sätze in Beziehung auf sinnliches Vergnügen ableiten.

1) Die Neigung zum sinnlichen Wohlseyn darf in keinem Fall überwiegend und herrschend seyn; sonst kommt sie in unvermeidlichen Widerspruch mit höheren (pflichtmäßigen) Zwecken. Wir dürfen eben deßwegen Befriedigung des Triebs nach sinnlichem Wohlseyn in keinem Fall zu einem (lezten) Zweck machen, dem wir andere höhere Zwecke unterordnen; wir dürfen nicht den Grundsatz haben, diesen Trieb auf eine solche Art zu befriedigen, daß wir dabey keine oder nicht die erforderliche Rücksicht auf höhere pflichtmäßige Zwecke nehmen, sie nicht ernstlich wollen, nicht absichtlich so gut als möglich befördern.

2) Was den Gegenstand betrifft, auf den Neigungen oder Begierden gerichtet sind, so sollen wir uns

a) aller der Arten von sinnlichen Vergnügungen gänzlich enthalten, die an sich und (unter allen Umständen) in jedem Fall unvereinbar sind mit irgend einer unserer Pflichten, z. B. mit der Pflicht der Liebe gegen den Nächsten, oder mit der Pflicht, unsere geistige, besonders moralische, Vollkommenheit zu befördern. Wir sollen auch die Entstehung des Verlangens nach solchen Vergnügungen auf alle Weise zu verhindern suchen, und jede unwillkührlich sich regende Begierde darnach unterdrücken (unwirksam machen). vgl. Col. 3, 5. Gal. 5, 24. Matth. 5, 28. ff.

b) Wenn aber auch irgend eine Art von sinnlichen

Vergnügungen, im Allgemeinen betrachtet, nicht unerlaubt ist, so sollen wir doch

a) auch solche Vergnügungen uns, überhaupt oder in einzelnen Fällen, versagen, wenn sie überhaupt oder in einzelnen Fällen in Rücksicht auf unsere besondere Umstände, in Rücksicht auf unsern innern oder äußern Zustand, in Rücksicht auf unser Verhältniß gegen andere, mit unserer Pflicht in Widerspruch kommen. Ebendarauf bezieht sich z. B. 1 Cor. 10, 23. Es kann nämlich eine gewiße Art von sinnlichem Vergnügen im Allgemeinen erlaubt, aber bey einzelnen überhaupt oder in einzelnen besondern Fällen wegen ihrer individuellen Umstände im Streit seyn unmittelbar oder mittelbar mit ihren Pflichten. Dann sollen sie sich solche Vergnügungen versagen, und das Verlangen darnach unterdrücken. Dieß ist der Fall, wenn ein Vergnügen für uns selbst in irgend einer Hinsicht nachtheilig ist, in Rücksicht auf unsern Gesundheitszustand, (unsere besondere Constitution), oder in Hinsicht auf unsere sittliche Verfassung, oder wenn der Genuß desselben mit der Pflicht unsers besondern Berufs nicht vereinbar ist, wenn er überhaupt oder in einzelnen Fällen zu großen Zeitverlust oder Aufwand, verursacht. — Enthalten sollen sich Christen auch solcher Vergnügungen, die mit Reizungen zum Bösen verbunden sind, durch welche sie leicht überwältigt werden könnten — die bey ihrem Gemüthszustand in moralischer Hinsicht gefährlich für sie sind (wenn nicht irgend eine besondere Pflicht sie nöthigt, daran Theil zu nehmen). Aber auch darauf ist Rücksicht zu nehmen, ob wir nicht Pflichten gegen (vgl. 1 Cor. 10,

23. f. 32.) andere verletzen oder die Erfüllung derselben verhindern durch diesen oder jenen Genuß; ob z. B. nicht dadurch unsere Wohlthätigkeit gegen andere zu sehr beschränkt wird, ob wir nicht dadurch andern anstößig werden, ob wir sie nicht veranlassen zu Handlungen, die für sie unerlaubt oder nachtheilig sind, oder ob wir dadurch nicht zu sehr verlieren in Absicht auf Achtung und Zutrauen solcher, auf die wir durch Achtung und Zutrauen wirken sollen. Vorzüglich wichtig soll für Religionslehrer diese Rücksicht seyn, die ihnen manches an sich nicht Unerlaubte verbietet.

β) Können wir unter mehreren Vergnügungen wählen, die auch in Rücksicht auf unsere besondere Umstände für uns erlaubt sind, so sollen wir auf höhere Zwecke bey der Auswahl Rücksicht nehmen, sollen solche Vergnügungen wählen, die für uns am wenigsten gefährlich, und zur Erhaltung und Belebung unserer körperlichen und geistigen Thätigkeit vorzüglich geeignet sind; und, wenn die übrigen Umstände gleich sind, solche, die mit irgend einer nützlichen Uebung des Körpers oder des Geistes verbunden sind, und dann solche, durch die wir auch andern zugleich nützen können.

3) Was die Art des Genusses von sinnlichem Vergnügen betrifft; so soll sie eines Menschen und Christen würdig seyn. Wir sollen auch dabey stets auf höhere pflichtmäßige Zwecke Rücksicht nehmen. Wir sollen also erlaubte sinnliche Vergnügungen immer nur genießen mit Mäßigung in Absicht auf die Stärke und Dauer des Vergnügens. Wir sollen keines in einem solchen Zeitpunkt genießen, wo wir eine bestimmte Pflicht erfüllen sollen, z. B. eine nicht auf-

schiebbare Berufsarbeit. Kein Vergnügen soll den Arzt abhalten, den Kranken zu besuchen, der ihn ruft. Wir dürfen keines sinnlichen Vergnügens in einer an sich unerlaubten Absicht genießen, wenn auch das Vergnügen in Ansehung des materiellen erlaubt ist; also z. B. nicht in Gesellschaften gehen, um unsere Eitelkeit zu befriedigen. Wir sollen ferner bey dem Genuß selbst die Aufmerksamkeit auf uns selbst festhalten, wir sollen genießen mit steter Aufmerksamkeit auf die Veränderungen, die dadurch in uns, (in unserm Innern) bewirkt werden, um nicht durch den Genuß zu einer moralischen Unordnung verleitet zu werden, zugleich um sicherer beurtheilen zu können, ob nicht diese Vergnügungen in irgend einer Rücksicht für uns moralisch nachtheilig sind. Wir sollen sinnliche Vergnügungen als Veranlassung und Aufforderung gebrauchen, das Gefühl von Dankbarkeit und Liebe gegen Gott zu beleben, und dadurch den Genuß zu veredeln (1 Tim. 4, 4. 6, 17.).

4) Mittel, um sich sinnliches Wohl zu verschaffen.

Es dürfen nur solche seyn, die mit keiner unserer Pflichten im Widerspruch stehen.

Es ist, auch nach den Grundsätzen des Christenthums, keineswegs überhaupt unerlaubt, sinnliche Vergnügungen zu genießen; es kann sogar in gewißer Hinsicht als pflichtmäßig angesehen werden. Erholungen können als Mittel zu einem höhern Zweck betrachtet werden. Aber die Neigung dazu und der Genuß soll auf vielfache Art beschränkt werden, soll stets allen unsern übrigen Pflichten untergeordnet seyn.

Dieß sind im Wesentlichen auch die Grundsätze, die man zu befolgen hat in Beziehung auf äußere Güter. Auch ihren Besitz und Gebrauch rechnet man zum irdischen Wohlseyn. Dazu gehören Vermögen, namentlich Reichthum, Ehre, Gewalt oder Herrschaft. Es fragt sich nun

1) ist es nach den Grundsätzen des Christenthums nicht überhaupt unerlaubt, diese Güter zu besitzen, zu erwerben und zu erhalten? Dann ist

2) die Frage zu beantworten, welche (moralische) Einschränkungen das Christenthum fordert in Absicht auf das Streben darnach, und in Absicht auf Erwerbung und Erhaltung und den Gebrauch derselben.

aa) Was den Besitz betrifft, so ists

1. nach den Grundsätzen des Christenthums keineswegs überhaupt unerlaubt, äußere Güter zu besitzen, und darnach zu streben. Der Beweis muß

a) vorzüglich gegeben werden in Beziehung auf den Reichthum. Nicht beweisend für das Gegentheil sind die Gründe, die genommen werden können, theils von dem Beyspiel Jesu, und der ersten Christengemeinde in Jerusalem, theils aus einzelnen Aussprüchen Jesu und der Apostel. Was Jesu Beyspiel betrifft; so kann man so argumentiren: Jesus lebte in freywilliger Armuth. Nun sollen alle Christen seinem Beyspiel nachfolgen, also haben alle in Armuth zu leben. Allein es ist schon in der Einleitung gezeigt worden, daß die Nachahmung des Beyspiels Jesu in Absicht auf seine äußere Handlungen gewißen Einschränkungen unterworfen sey. Es ist namentlich bemerkt worden, daß die freywillige Armuth Jesu nicht

zu dem gehöre, was alle Christen nachahmen sollen, weil sie in besonderem Zusammenhang mit seinem eigenthümlichen Beruf gestanden sey. Denkt man nur an den Beruf Jesu, ein ausserordentlicher und der vollkommenste göttliche Lehrer zu seyn, so findet man schon darin Gründe genug für seine freywillige Armuth. Aber alle diese beziehen sich auf seinen eigenthümlichen Beruf. Was die erste christliche Gemeinde in Jerusalem betrifft, so beruft man sich auf Apg. 2, 44. f. und 4, 32. ff. Allein es ist

α) wenigstens das unerweislich, daß die ersten Christen in Jerusalem in einer ganz vollkommenen Gemeinschaft der Güter gelebt haben.

β) Auf jeden Fall läßt sich aus dem Beyspiel dieser Gemeinde nicht erweisen, es sey für Christen überhaupt Pflicht, ebenso zu handeln. Denn es wird

א) kein Wink gegeben, daß die Apostel jenen Christen das vorgeschrieben haben, was sie in Ansehung ihrer Güter thaten; es findet sich Apg. 5, 4. sogar eine deutliche Anzeige, daß sie es ihrer eigenen Freyheit überlassen haben.

ב) Wenn die Einrichtung, von welcher in den angeführten Stellen die Rede ist, aus besondern Gründen für die Gemeinde zu Jerusalem damals rathsam war, so sind doch diese Gründe nicht anwendbar auf andere Gemeinden. Man findet überdieß auch bey andern Gemeinden im apostolischen Zeitalter kein Beyspiel einer ähnlichen Einrichtung. Die Briefe des Paulus an die Corinther und der erste an den Timotheus setzen offenbar voraus, daß bey den Gemeinden in Achaja und in Ephesus keine Gütergemeinschaft

eingeführt war, daß es einzelne Reiche in Corinth und Ephesus gab, die ihren Reichthum behielten; und Paulus giebt keinen Wink, daß sie ihn weggeben sollen. Er sagt z. B. 2 Cor. 8. f. nur, sie sollen zur Unterstützung der armen Christen in Palästina beytragen. Und 1 Tim. 6, 18. giebt er die Vorschrift, die Reichen sollen eine recht große Mildthätigkeit beweisen, und sich dadurch Schätze für die Zukunft sammeln; sie sollen einen solchen Gebrauch von ihrem Reichthum machen, der für andere möglichst wohlthätig, und für sie selbst ein ewig bleibender Gewinn, eine Vorübung zum ewigen seligen Leben sey. Ebenso wenig läßt sich aus gewißen Aussprüchen Jesu und der Apostel beweisen, daß nach der christlichen Lehre, Besitz, Erwerb und Erhaltung des Reichthums unerlaubt sey. Alle diese Aussprüche sind entweder solche, die wirklich sich auf Christen überhaupt beziehen, etwas Allgemeines aussagen, aber nur nicht jenen Satz enthalten; oder es sind solche, deren Gründe in gewißen individuellen oder temporären Umständen liegen, und die ebendeßwegen nicht allgemeingültig sind.

Es finden sich unter diesen Aussprüchen

a) allerdings solche, die sich nicht blos auf gewiße Zeitgenossen Jesu und der Apostel beziehen. Aber nur die Folgerung läßt sich nicht daraus ziehen, von welcher die Frage ist. Sie enthalten nur den Hauptsatz, daß die Neigung zum Vermögen oder zum Reichthum durchaus nicht überwiegend seyn dürfe, daß keiner ein wahrer Christ seyn könne, dessen Herz an Reichthum gefesselt ist.

Dieß ist es, was Jesus sagt z. B. Matth. 6, 19. f.

vgl. v. 33. (v. 33. bestimmt er den Satz sehr genau. Aber auch die Vergleichung mit v. 21. 24., und Luc. 12, 21. verbunden mit v. 15. f. zeigt sehr klar, daß hier von einer solchen Gesinnung und Handlungsart die Rede ist, bey der man Besitz des Reichthums zu seinem Endzweck macht, diesen Gütern den Vorzug vor den höhern giebt, v. 19. Dieser Gesinnung sezt Jesus eine andere v. 20. entgegen. Der Sinn ist also: Machet das zu eurer Hauptsache, himmlische Schätze zu sammeln, nicht das, Schätze auf Erden zu sammeln. — Man kann übersetzen: „Sammelt euch nicht sowohl irdische als vielmehr himmlische Schätze," oder auch: Strebt nicht darnach, euch einen großen Vorrath irdischer Güter zu sammeln, vielmehr darnach ꝛc.) Ebenso warnt Jesus vor überwiegender Neigung zum Reichthum v. 24. Gott (dieß liegt in diesem Ausspruch) soll der Gegenstand eurer höchsten Ehrfurcht und Liebe seyn; dem Gehorsam gegen seinen Willen soll alles untergeordnet seyn; aber damit kann überwiegende Liebe zum Reichthum nicht bestehen. Man steht mit sich selbst im Widerspruch, wenn man beydes miteinander verbinden will. Eben dieß ist auch der Hauptgedanke, den Paulus 1 Tim. 6, 9. vgl. 10. ausspricht. (Er tadelt die, welche reich werden wollen v. 9., und versteht durch sie wohl ebendieselbe, bey welchen φιλαργυρια herrschend ist v. 10.; also nicht solche überhaupt, die auf rechtmäßige Art Reichthum erhalten, aber auch pflichtmäßig gebrauchen). vgl. auch 1 Tim. 6, 17. Für einen allgemeinen Ausspruch darf man auch Matth. 19, 23. 24. vgl. Luc. 18, 24. 25. halten. Jesus schildert nachdrücklich die Gefährlichkeit des Reichthums, und

sezt dann bey, ευκοπωτερον — τυ Θευ εισελθειν. Daß durch den Reichthum in gewißer Hinsicht die Bildung für das Reich Gottes erschwert werde, ist zu jeder Zeit wahr; aber damals galt es freylich auch in besonderer Rücksicht, wo jeder Christ in Gefahr war, sein Vermögen zu verlieren. Aber wie konnte Jesus die Worte ευκοπωτερον etc. beyfügen? Man kann dieß auf doppelte Art erklären;

a) Entweder so: Jesus habe eben das, was er im Vorhergehenden sagt, wiederholt, nur mit einem stärkeren Ausdruck; die proverbiale Redensart, die er gebraucht, bezeichne nur die Größe der Schwierigkeit; der Sinn sey: Es sey überhaupt und besonders damals sehr schwer für einen Reichen, Mitglied des Reiches Gottes zu werden. Veranlassung dazu gab der reiche Jüngling, der manche gute Eigenschaften besaß, und doch durch seine Liebe zum Reichthum noch verhindert wurde an einer gründlichen Besserung. So kann der Sinn gefaßt werden; und man ist nicht genöthigt, an eine absolute Unmöglichkeit bey den berührten Worten zu denken: Denn Jesus sagt v. 26. „παρα δε Θεω παντα δυνατα." Der Ausspruch Jesu v. 23. 24. erschütterte seine Schüler, und veranlaßte sie zu fragen: Wer kann denn selig werden? Und Jesus antwortete, durch bloße menschliche Kraft ist das nicht möglich; für Reiche, die sich selbst allein überlassen wären, wäre es unmöglich: Für Gott aber ist es möglich; er kann Umstände herbeyführen, Veränderungen bewirken, die den Reichen von seiner herrschenden Liebe zum Reichthum befreyen können. Auch bey jenem reichen Jüngling können durch Gottes

Wirkung noch solche Umstände eintreten, solche Veränderungen erfolgen, daß er das noch wird, was er werden soll, frey von seiner unmäßigen Liebe zum Reichthum, tauglich für Gottes höheres Reich.

b) Aber man kann auch den Sinn des 24sten V. anders auffassen: Man kann annehmen, πλουσιον εἰσελθειν etc. heiße, mit seinem Reichthum (vgl. χωλον etc. Matth. 18, 8. 9.) in Gottes himmlisches Reich kommen, und so bezeichne das εὐκοπωτερον etc. wirklich eine absolute Unmöglichkeit.

Der Sinn des Ausspruchs v. 23. 24. kann so gedacht werden: Es ist schwer für Reiche, in Gottes Reich zu kommen: Denn wie leicht wird ihr Herz an den Reichthum gefesselt! Hängt aber ihr Herz daran, so hängt es an etwas, das man schlechterdings nicht in Gottes Reich hinüber nehmen kann. Diese Erklärung scheint besonders dem Zusammenhang Luk. 18, 24. 25. sehr angemessen zu seyn, läßt sich aber auch leicht mit Matth. 19, 23. 24. vereinigen. (Heß trug sie vor, und sie ist wenigstens der ersten Erklärung nicht nachzusetzen. Aber auch bey der ersten Erklärung folgt nicht, der Besitz des Reichthums sey an sich verwerflich.) Diese und andere ähnliche Aussprüche enthalten etwas Allgemeines, aber nicht den Satz, daß Besitz des Reichthums mit dem Christenthum nicht vereinbar sey.

β) Einige andere Aussprüche beziehen sich auf individuelle und temporäre Umstände, und können nicht auf Christen überhaupt angewandt werden. Es wird z. B. ein nachtheiliges Urtheil über Reiche Luc. 6, 24. ausgesprochen, aber es bezieht sich nicht auf Reiche überhaupt,

sondern nur auf solche, die ihrer Gesinnung nach das Gegentheil von denen waren, die Jesus vorher selig preist.

Uebrigens ist es hier nicht einmal entschieden, daß πλουσιος im eigentlichen Sinn zu nehmen sey. Es könnten, (vgl. πτωχοι v. 20. vgl. mit Matth. 5, 3.) solche dadurch verstanden werden, die sich für geistig reich hielten. (vgl. Offenb. 3, 17.) Jac. 2, 6. 5, 1. f. bezieht sich auf solche Reiche, wie die sind, die er schildert, — auf Reiche, die dem Christenthum Schande, die das zu einem Hauptzweck machten, auch durch die unrechtmässigsten Mittel Reichthum zu sammeln, und die ihn nur gebrauchten, ihre Wollust zu befriedigen.

Noch finden sich ein paar Aussprüche anderer Art, die aber nicht auf Christen überhaupt anwendbar sind. Luc. 12, 33. Matth. 19, 21. Sie stehen in Absicht auf Inhalt in naher Verwandtschaft mit einander. Es fragt sich in Beziehung auf Luc. 12, 33.: Ist diese Vorschrift für alle Christen gültig, oder sollte sie wenigstens gelten für alle Christen im ersten Zeitalter, oder nur für gewiße Christen in diesem Zeitalter? Einige erklären diesen Ausspruch so, daß man, bey der Voraussetzung ihrer Erklärung, allerdings die darin enthaltene Vorschrift für ganz allgemein halten muß. Calvin, Grotius, Morus stimmen darin überein, daß die Worte: „Πωλησατε" in uneigentlichem Sinn genommen werden müssen. Nach Morus enthalten sie nur den Gedanken, daß man den Reichthum gering achten solle. („Spernite divitias; nolite dediti esse divitiis." vgl. v. 34.) Calvin und Grotius geben diesem Ausspruch den Sinn: Man soll eine sehr reiche Freygebigkeit ausüben, selbst auch den Fond sei-

nes Vermögens nicht schonen, wenn dieß nöthig sey, um die Pflichten der Mildthätigkeit gegen andere gehörig zu erfüllen. (Grotius: «potius, quam immisericordes sitis in egenos, ipsa rerum corpora divendite.» Nach ihm wäre also die Vorschrift v. 33. nur ein sehr starker Gegensatz gegen die Gesinnung, die Jesus v. 16. ff. geschildert hatte. Damit stimmt im Wesentlichen auch Calvin überein. Er erklärt jene Stelle so: « Liberalitas vestra etiam usque ad patrimonii diminutionem et agrorum alienationem se extendat etc.) Man kann nicht gerade behaupten, daß diese Erklärung der Hauptsache nach einen entscheidenden Grund gegen sich habe. Aber doch ist zu zweifeln, ob man berechtigt ist, diese Erklärung im Gegensatz gegen eine andere anzunehmen. Denn

1) findet sich keine ähnliche Stelle, wo πωλειν τα ὑπαρχοντα in diesem Sinn genommen wird.

2) Wollte man die angenommene Bedeutung aus dieser Stelle selbst rechtfertigen, so müßte man erweisen können, daß in dieser Stelle keine andere Deutung stattfinden könne, daß der Zusammenhang gerade sie nothwendig mache. Allein dieß läßt sich nicht erweisen; der ganze Ausspruch läßt sich bey der gewöhnlichen Bedeutung auch recht gut erklären. Nur darf man in diesem Fall freylich nicht annehmen, Jesus habe eine solche Vorschrift geben wollen, die für alle seine Schüler in Zukunft, oder auch nur für alle seine Schüler im ersten Zeitalter gelten solle. Allein dazu ist man auch nicht genöthigt, und es lassen sich leicht Gründe dagegen finden. Man ist nicht genöthigt; im

Zusammenhang findet sich kein Grund, anzunehmen, dieser Ausspruch solle nach der Absicht Jesu allgemein seyn.

Jesus sprach nach v. 22. προς τους μαθητας; und Petrus fragt v. 41., κυριε προς ἡμας την παραβολην λεγεις; — diese Frage bezieht sich auf v. 35. ff.; aber man sieht wenigstens daraus, daß Petrus nicht als ausgemacht voraussezt, alles, was Jesus von v. 23. an sprach, gelte allen. Jesus antwortet, was er zulezt gesagt habe, v. 35. f. gelte allerdings vorzüglich von den Aposteln. Man kann daher diese Vorschrift als eine solche betrachten, die

1) (zunächst und) vorzüglich für die Apostel Jesu bestimmt war, und so findet sich keine Schwierigkeit dabey.

Die Sorgen der Apostel sollten nicht getheilt seyn; sie sollten bey ihren Verrichtungen, die sich nicht auf Palästina beschränken sollten, nicht gestört werden durch Sorge für irdische Güter (oder Capitalien) in Palästina; und in den sehr nahen Zeiten der Verfolgung, würden sie entweder ihre Güter verloren haben, oder durch ihren Besitz zur Verläugnung des Christenthums verleitet worden seyn. Aber man kann dabey

2) doch annehmen, daß diese Vorschrift auch andern damaligen Verehrern Jesu galt, so weit die Gründe davon auf sie anwendbar waren. Sie galt wohl auch für andere, die sich dem Beruf der Ausbreitung des Evangelii widmeten, wenn und inwiefern der Besitz ihrer Güter für die Erfüllung ihrer Berufspflichten hinderlich war. Sie galt wohl für diejenigen, welche sich nur dadurch ein standhaftes Bekenntniß des

Christenthums möglich machen konnten, daß sie dem Besitz ihres Reichthums entsagten, die bey fortdaurendem Besitz desselben zur Zeit der Verfolgung nicht stark genug gewesen wären, um sich nicht durch die Furcht, ihr Vermögen zu verlieren, zum Abfall vom Christenthum verleiten zu lassen. Man könnte vielleicht noch eine Klasse von Menschen beyfügen, solche nämlich, die sich ihren Reichthum nur auf unrechtmässige Art erworben hatten, und nicht mehr wußten, welche ihrer Mitmenschen sie um ihr Eigenthum gebracht haben. Diese Erklärung ist auch dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden ganz angemessen. Jesus sagte vorher v. 31. ζητειτε την βασιλειαν τȣ Θεȣ und im Folgenden, verschafft euch solche Beutel, die nicht veralten; und fährt dann fort v. 35.: Eure Lenden sollen umgürtet seyn ꝛc. Auch durch die Befolgung der besondern Vorschrift, die im Anfang des 33sten Verses vorkommt, sollten die Apostel ihr ernstliches Streben nach höhern unvergänglichen Gütern bewähren; sie sollten nach v. 35. sich soweit frey machen von Sorgen für irdische Güter, daß sie dadurch an der Treue in ihrem Beruf nicht gehindert wurden, daß sie hoffen durften, einst, wenn der Herr Rechenschaft forderte, einer ausserordentlichen Auszeichnung (v. 37.) von ihm gewürdigt zu werden. Man kann, ohne daß der Zusammenhang dagegen wäre, die Vorschrift v. 33. als eine solche betrachten, die nicht einmal für alle Christen im ersten Zeitalter bestimmt war. Es lassen sich auch positive Gründe finden, welche die Meynung sehr unwahrscheinlich machen, daß Jesus v. 33. eine für alle Christen (oder

wenigstens für alle Christen im ersten Zeitalter) gültige Vorschrift habe geben wollen. Wenn irgend einmal alle wahre Christen würden; so könnte die Vorschrift, von welcher die Rede ist, im eigentlichen Sinn genommen, nicht allgemein befolgt werden. *)

Aber abgesehen davon, so ist es

1) zuverläßig, daß die Apostel, namentlich Petrus, diese Vorschrift nicht als eine solche ansahen, die für alle erste Christen buchstäblich gelte, sonst hätte Petrus Apg. 5, 4. dem Ananias nicht sagen können, was er sagt. Ohne Zweifel sezt Petrus voraus, Ananias hätte, wenn er seinen Acker, oder den ganzen Erlös davon, behalten hätte, kein Gebot Christi verlezt. Mit welchem Recht kann man also voraussetzen, Jesus habe eine allgemeine Vorschrift geben wollen?

2) (Mit der Meynung, daß Jesus Luc. 12, 33. eine allgemeine Vorschrift habe geben wollen, ist auch der Ausspruch Jesu, Marc. 10, 29. 30. nicht wohl vereinbar. Wenn man diese Worte im natürlichsten Sinn nimmt, so heißen sie, wer um Christi willen das Seinige (Häuser, Güter ꝛc.) verlasse, der werde in vielen andern Häusern Aufnahme finden, von den Gütern anderer Christen die nöthige Unterstüzung erhalten. Jesus wollte also wohl nicht, daß alle Christen ihre Häuser und Grundstücke verkaufen sollen.) Dazu kommt

3) daß Paulus, der doch wohl so gut als ein anderer Apostel mit Jesu Lehre innigst vertraut war, in einigen Stellen solche Belehrungen giebt, die nicht

*) vgl. auch Michaelis Anmerkung zu seiner Uebersetzung des neuen Test. I. Thl. S. 438.

vereinbar sind mit der Voraussetzung, allen Christen im ersten Zeitalter wenigstens habe jene Vorschrift buchstäblich gegolten. 1 Tim. 6, 17. f. 2 Cor. 8. f. Die Vorschrift Luc. 12, 33. vergl. auch Matth. 27, 57. gilt also im buchstäblichen Sinn nach Jesu Absicht, nicht einmal allen Christen im ersten Zeitalter. Dieß vorausgesezt, läßt sich Matth. 19, 21. leicht erklären. Jesus giebt einem einzelnen Reichen, der manche gute Eigenschaften besaß, aber dessen Herz noch an den Reichthum gefesselt war, die Vorschrift, seine Güter zu verkaufen ꝛc. Ohne Zweifel hatte diese Vorschrift gewiße besondere Gründe. Der eine ergiebt sich aus dem über die vorige Stelle gesagten; er wird durch ἀκολούθει μοι angedeutet. Dieß heißt nämlich hier wohl, er solle in die engere Gesellschaft der Schüler Jesu eintreten, die Lehrer des Evangelii werden sollen, wie Matth. 4, 19. 22. f. 8, 22. 19, 27. Ein zweyter Grund läßt sich ableiten aus der Vergleichung des 22sten Verses mit dem 21sten. Nachdem der junge Mann diesen Ausspruch gehört hatte, gieng er traurig weg, denn er besaß einen großen Reichthum; und Jesus sezt dann eine allgemeine Belehrung hinzu. Die Vorschrift, die Jesus ihm gab, bezog sich also wohl auch auf seine zu große Anhänglichkeit *) an den Reichthum und seine zu vortheilhafte Meynung von seiner Rechtschaffenheit. Hätte er den Entschluß gefaßt, Jesu Vorschrift zu befolgen; so würde er dadurch einen Schritt gethan haben, der für die Befreyung seines Herzens von Anhänglichkeit an Reichthum, für die Erhebung seines Geistes über ein niedriges Streben

*) vgl. Michaelis Anm. zu Matth. 19, 21.

nach irdischen Gütern, sehr wichtig gewesen wäre. Auf jeden Fall konnte und sollte er dadurch aufmerksam gemacht werden auf ein ihm selbst noch verborgenes Hinderniß, das seiner wahren Vervollkommnung (seiner Besserung) am meisten im Weg stund.

Es läßt sich aus den Aussprüchen Jesu und der Apostel nicht beweisen, daß Christen überhaupt keinen Reichthum besitzen dürfen.

b) Eben so wenig läßt sich aus Joh. 5, 41. f. 44. erweisen, daß Christen für den Besitz und die Erhaltung eines guten Rufs nicht sorgen dürfen. Jesus macht den Juden den Vorwurf, daß sie Ehre bey Menschen höher schätzen als die Ehre bey Gott. Ein solches Streben erklärt er für verwerflich, bey dem man Ehre bey Menschen als einen Zweck an sich oder gar als Endzweck betrachtet. Aber daraus folgt nicht, daß es unerlaubt sey, in irgend einer Rücksicht oder für irgend einen Zweck für guten Ruf zu sorgen.

c) Wenn endlich Jesus Luc. 22, 25. f. seinen Aposteln sagt, sie seyen nicht bestimmt zu irgend einer Art von irdischer Gewalt, in Beziehung auf ihre Vorurtheile von großer Macht im messianischen Reich, so folgt daraus nicht, daß jede Art von irdischer Gewalt überhaupt unvereinbar sey mit dem Christenthum.

Es ist unerweislich, daß es nach der Lehre des Christenthums unerlaubt sey, irdische Güter zu erwerben und zu erhalten.

2) Es lassen sich aber auch positive Gründe anführen, warum es erlaubt und in gewißer Hinsicht sogar pflichtmäßig sey; Gründe, die mit allgemeinen und speciellen Belehrungen des Christenthums überein-

stimmen. Wenn und insofern, (dieß ist der allgemeine Grundsatz,) irdische Güter, Mittel sind zur Beförderung gewißer Zwecke, zu deren Beförderung das Gebot der Liebe gegen Gott und unsere Mitmenschen, und unserer eigenen Vervollkommnung uns verpflichtet, so ist es in dieser Hinsicht sogar pflichtmäßig, für äußere Güter zu sorgen, soweit es durch den Gebrauch moralisch erlaubter Mittel und ohne Nachtheil für den Sinn, der bey Christen herrschen soll, geschehen kann. Nun aber können diese Mittel seyn zur Beförderung gewißer pflichtmäßiger Zwecke in Rücksicht auf uns und andere. Der Besitz von (äußerem) Eigenthum ist eine Bedingung der Erhaltung des eigenen Lebens, und der Erhaltung derjenigen, für die man zunächst und vorzüglich zu sorgen verpflichtet ist (vgl. 1 Tim. 5, 8.); also Bedingung der Förderung eines pflichtmäßigen Zwecks. Und ein überflüßiges Vermögen (oder: ein größeres Vermögen oder Einkommen, als man zu diesem Zweck nöthig hat,) kann gebraucht werden,

α) um uns manche Hülfsmittel zur Erhaltung unserer körperlichen und geistigen Thätigkeit, zur Erhaltung unserer Tauglichkeit zu unsern Berufsarbeiten, zur zweckmäßigen Ausbildung unserer Geisteskräfte, zur Erweiterung und Vervollkommnung unserer Kenntnisse, zur Bildung unsers Geschmacks, zur Veredlung unserer Gefühle, zur Besserung unsers Herzens, zu verschaffen.

β) Es ist Hülfsmittel für den Zweck, dessen Beförderung das Christenthum so nachdrücklich empfiehlt, für den Zweck einer gemeinnützigen Thätigkeit, beson-

ders der Mildthätigkeit gegen Arme. Dieß läßt sich in der Hauptsache auch auf die Ehre, besonders diejenige Art von Ehre, die in gutem Ruf besteht, anwenden. Besitzen wir einen guten Ruf, so werden auch andere um so geneigter seyn zu unserer Vervollkommnung beyzutragen.

Stehen wir in gutem Ruf, so werden wir auch vermögend seyn, in moralischer Hinsicht desto mehr zum Vortheil anderer zu wirken. vgl. Röm. 14, 18. vgl. 16. Phil. 2, 15. Ein guter Ruf ist sogar durchaus nothwendig, wenn wir andern durch unser Beyspiel nützen sollen; und dieses verstärkt auch die Wirkung (befördert einen guten Erfolg) der Vorstellungen, die wir andern machen, um zu ihrer Besserung beyzutragen. Stehen wir in einem guten Ruf, so wird unsere Verwendung für andere um so wirksamer seyn; wir werden auch in dieser Hinsicht ihnen mehr nützen können. Dazu kommt aber auch das, daß ein guter Ruf uns auch deßwegen nicht ganz gleichgültig seyn darf, weil wir unsere Mitmenschen überhaupt nicht verachten dürfen. Denn eine solche Gleichgültigkeit würde aus der Quelle eines, auch die rechtschaffensten und weisesten Menschen verachtenden Uebermuths, hervorgehen. Damit ist aber der Satz wohl vereinbar, daß wir in allen den Fällen gleichgültig seyn sollen gegen Urtheile anderer, in welchen diese mit dem, was nach unserer Ueberzeugung das göttliche Gesetz fordert, nicht einstimmen, daß wir gegen ungerechte Urtheile gleichgültig seyn sollen.

Was endlich bürgerliche Ehre und gesetzmäßige Gewalt betrifft, so kann auch diese benuzt wer-

den zu größerer gemeinnütziger Thätigkeit, aber auch zu eigener Vervollkommnung.

Ueberdieß fordert das allgemeine Beste, daß es gesetzmäßige Gewalten gebe; und das Christenthum erklärt, es sey Wille Gottes, daß es solche Gewalten (daß es einen obrigkeitlichen Stand) gebe. Röm. 13, 1. f.

Es ist also erlaubt, auch für äußere Güter zu sorgen. Aber diese Sorge

2) soll ebenso beschränkt werden, wie überhaupt die Sorge für äußeres Wohlseyn. Beschränkt soll werden

a) die Werthschätzung irdischer Güter und die Neigung dazu. Dieß läßt sich folgern aus mehreren speciellen und allgemeinen Aussprüchen Jesu und der Apostel. Einige derselben sind schon angeführt worden. Z. B. daß die Neigung zu irdischen Gütern nicht überwiegend seyn dürfe, folgt aus Matth. 6, 33. Indem wir aufgefordert werden, vor allem andern nach höhern Gütern zu streben, so ergeht zugleich die Forderung an uns, daß wir alle äußere irdische Güter geringschätzen sollen, in Vergleichung mit jenen.

Wenn Jesus Matth. 16, 26. sagt: Was würde es den Menschen helfen ꝛc., so belehrt er seine Schüler eben damit, daß der ganze κοσμος für nichts geachtet werden soll in Vergleichung mit unserem Geist, in Vergleichung mit den Gütern, die für diesen, die zur Befriedigung seiner edelsten Bedürfnisse bestimmt sind.

Eben diese Belehrung zu geben, war wohl auch Hauptzweck jener Parabel Luc. 14, 16. ff.

Ein Pharisäer äußerte aus Veranlassung des Ausspruchs Jesu v. 12—14. den Gedanken: Selig ist,

wer einst Theil nimmt an der Seligkeit des Reichs Gottes. Er mochte wohl nicht zu den schlimmsten gehören. Jesus mochte bemerken, daß er mit innigster Rührung sprach; aber Jesus wußte wohl auch, daß auch bey ihm, oder wenigstens bey andern, die gegenwärtig waren, Liebe zum Irdischen noch überwiegend sey: daher die Parabel v. 16. ff. Der Hauptsatz, den sie anschaulich machen soll, ist: Bey wem Neigung zu irgend einer Art von irdischen Gütern noch überwiegend ist, der darf nicht hoffen, an dem himmlischen Reich Gottes theilzunehmen, wenn er auch sonst noch so viele schätzbare Eigenschaften besizt, und in manchen Augenblicken das Gefühl für das Edle und Gute noch so lebendig bey ihm ist. Auf eben diesen Hauptsatz: Das Herz darf nicht gefesselt seyn an irdische Güter, beziehen sich auch die Aussprüche Pauli Col. 3, 1. f. Phil. 3, 20. vgl. 19. vgl. Jac. 4, 4. Mit diesen Aussprüchen können auch mehrere andere verbunden werden, die sich auf eine besondere Art von irdischen Gütern beziehen; z. B. auf Vermögen und Reichthum Matth. 6, 24. 19. f. und Luc. 12, 15. ff. (Jesus stellt die Gesinnung eines Habsüchtigen als eine verwerfliche vor, als eine Gesinnung, die unvereinbar sey mit dem Sinn seiner ächten Schüler, die aber auch sehr unselige Folgen habe.) Eben dieser Satz ist auch enthalten 1 Tim. 6, 9. f.

b) Was die Begierde nach Ehre betrifft, so verdient besonders bemerkt zu werden Joh. 5, 44. vergl. v. 41. vgl. damit C. 12, 43. Hierin liegt zunächst der allgemeine Satz: Man soll Ehre bey Gott weit höher schätzen, als Ehre bey Menschen, also soll das Stre-

ben nach Ehre bey Menschen nicht überwiegend seyn beym Christen. (Und wie könnte ein solches Streben irgend vereinbar seyn mit wahrer Tugend überhaupt?) Jesus erinnert auch in andern Stellen seine Schüler namentlich daran, daß sie entschlossen seyn sollen, Kränkungen ihrer Ehre, auch die empfindlichsten, zu tragen, z. B. Matth. 5, 11. Und dieß gilt nicht nur Jesu ersten Schülern. Kamen gleich diese öfters in den Fall, wegen des Christenthums Beschimpfung zu erfahren, so gehört es doch zum Sinn aller ächten Christen überhaupt, zu jeder Zeit entschlossen zu seyn, sich wegen des Christenthums überhaupt, oder wegen der Erfüllung einzelner Christenpflichten, die kränkendsten Urtheile anderer gefallen zu lassen, sich nie durch die Besorgniß einer mehr oder minder beschimpfenden Behandlung zur Untreue gegen ihre Christenpflichten verleiten zu lassen, namentlich auch sich nicht abhalten zu lassen von einem freymüthigen und standhaften Bekennntniß der Wahrheit. Kommen einzelne Christen auch selten in den Fall, das durch äußere Thaten bewähren zu müßen, so muß doch bey allen der Sinn der Entschlossenheit herrschen, auf ungerechte und unbillige Urtheile anderer nicht zu achten, wenn von Pflicht die Rede ist.

Diese Gesinnung, die Jesus in Beziehung auf irdische Güter von allen seinen Schülern fordert, war es, von der er selbst ein vollkommenes Vorbild war. Alles Irdische, Reichthum, Menschenehre und irdische Macht, war für ihn nichts in Vergleichung mit dem, was der heilige Zweck des Berufs forderte, den sein Vater ihm aufgetragen hatte; — nichts gegen

das Wohlgefallen dessen, der ihn gesandt hatte. Mit der größten Willigkeit und mit der festesten Entschlossenheit opferte er alles auf, wenn sein Beruf es forderte.

Wie leicht wäre es für ihn gewesen, wenn er seinem Beruf hätte untreu seyn wollen, sich einen ausgezeichneten Beyfall von den Juden zu erwerben, sich emporzuschwingen zur Würde eines irdischen Regenten; ja es wurde ihm selbst einmal (Joh. 6, 15.) das Anerbieten dazu gemacht. Aber sein Sinn war, den Willen seines Vaters zu thun. Wir dürfen irdische Güter überall nicht hochschätzen, als etwas, das lezter Zweck oder Zweck an sich selbst wäre; wir sollen sie geringschätzen in Vergleichung mit geistigen; die Neigung zu jenen darf nicht überwiegend und herrschend seyn, wenn nicht der ganze Mensch dadurch verdorben werden soll (vgl. Matth. 6, 22. f.). Wir dürfen aber auch keine Art von Gütern werthschätzen als Mittel zur Befriedigung einer unerlaubten Neigung, z. B. Vermögen oder Reichthum, nicht als Mittel andere herabzuwürdigen, uns eine solche Herrschaft über andere zu verschaffen, die unvereinbar ist mit der Pflicht der Gerechtigkeit und Liebe gegen sie, andere zu unsern Sklaven zu machen, nicht als Mittel zur Befriedigung unwürdiger sinnlicher Begierden, oder: zu unerlaubtem sinnlichem Genuß u. s. w.

bb) Was die Erwerbung und Erhaltung irdischer Güter betrifft; so ist die einzige allgemeine Regel diese: Wir dürfen in keinem Fall dazu ein solches Mittel gebrauchen, das irgend einer unserer Pflichten widerstreitet; also nicht Vermögen sammeln durch Mit-

tel, die mit der Gerechtigkeit und Liebe gegen andere streiten; nicht dadurch uns Ehre zu verschaffen suchen, daß wir Mächtigen schmeicheln, die Wahrheit zurückhalten, wo wir sprechen sollten, auf eine pflichtwidrige Art uns nach dem Wunsch und den Neigungen anderer bequemen :c.

Wir dürfen nicht irgend etwas auf eine solche Art an uns zu reißen suchen, daß wir einem andern unrecht thun.

cc) Den Gebrauch irdischer Güter betreffend, so läßt sich die dabey zu befolgende Regel theils aus den Aussprüchen Jesu und der Apostel, theils aus eben dem Grundsatz herleiten, aus welchem allein die moralische Zuläßigkeit der Erwerbung und Erhaltung äußerer Güter abgeleitet werden kann, — aus dem Grundsatz: Aeußere Güter sollen nur betrachtet werden als Mittel zu gewißen pflichtmäßigen oder wenigstens erlaubten Zwecken. Daraus folgt: Wir sollen jede Art von äußeren Gütern nur gebrauchen als Mittel zu pflichtmäßigen (oder erlaubten) Zwecken. Wir sollen also Reichthum gebrauchen als Mittel zur Erhaltung unsers Lebens und der Unsrigen, zur Erhaltung unserer körperlichen und geistigen Thätigkeit, unserer Tauglichkeit zu pflichtmäßigem Wirken, zu unserer Vervollkommnung, zur Wohlthätigkeit gegen andere, zu ausgedehnterer nützlicher Wirksamkeit. Wir sollen unsern guten Ruf ebenso als ein Mittel gebrauchen andern zu nützen, in moralischer und anderen Rücksichten, auch als Mittel, unsere eigene wahre Vollkommenheit zu befördern. Jede gesetzmäßige Gewalt soll der Christ anwenden, seinen Untergebenen

zu nüßen. Dieß läßt sich nun auch aus einigen Aussprüchen Jesu und der Apostel ableiten, z. B. 1 Tim. 6, 18. (2 Cor. 9, 6. ꝛc.). Luc. 16, 9. ff. giebt Jesus zunächst in Beziehung auf Vermögen (Reichthum) die allgemeine Regel, seine Schüler sollen dabey Treue beweisen. Wer die zeitlichen Güter nicht dem Zweck Gottes gemäß anwende, sey nicht tauglich zur Verwaltung höherer Güter. Wir sollen alle zeitliche Güter als solche betrachten, die *αλλοτρια* seyen (v. 12.), die nur für eine kurze Zeit uns geliehen seyen; also auch nur einen solchen Gebrauch davon machen, der mit dessen Zwecken zusammenstimme, der sie uns für eine kurze Zeit anvertraut hat. Dann sey die Art der Anwendung unserer zeitlichen Güter für uns eine Vorübung für die künftige bessere Welt, für die Verwaltung jener höhern Güter. Zu den Zwecken Gottes aber, die wir durch den Gebrauch zeitlicher Güter befördern sollen, gehört namentlich der Zweck, den das Gebot der Menschenliebe fordert. Darauf bezieht sich v. 9. Das *ποιησατε ἑαυτοις φιλους* bezeichnet ohne Zweifel Wohlthätigkeit gegen andere, und *μαμωνα της ἀδικιας* heißt nicht gerade ein unrechtmäßig erworbener Reichthum; es ist wahrscheinlich in Beziehung auf v. 11., daß es die Hinfälligkeit, Unzuverläßigkeit des Reichthums bezeichne. Und es ist auch dem Sprachgebrauch gemäß, *αδικος* in dem Sinn zu nehmen: Unzuverläßig, betrüglich, — etwas, worauf man sich nicht verlassen kann. (vergl. Hiob 13, 4. 3 Esr. 4, 37. vgl. 38. 36.) Auch die allgemeine Parabel Matth. 25, 14. f. leitet auf den speciellen Saß, daß man namentlich auch alle irdische Güter so anwenden solle, daß

man dadurch Gottes Zwecke so gut als möglich beför=dere.

Mit den bisher unter Nro. B) dargestellen Pflichten in Beziehung auf unser Leben, unsere geistige und körperliche Kräfte, und unser äußeres Wohlseyn und die Mittel dazu hängen folgende specielle zusammen: **Arbeitsamkeit, Mäßigkeit, Keuschheit, Geduld.**

I. Arbeitsamkeit.

Das heißt, die Pflicht einer regelmäßigen und zweckmäßigen Thätigkeit. Diese Pflicht steht in Verbindung

1) bey vielen, schon mit der Pflicht, für ihr Leben und für die Erhaltung ihrer Familie zu sorgen.

2) Bey allen ist sie Folge der Pflicht, ihre Kräfte ganz zweckmäßig auszubilden, sich selbst wahrhaft zu vervollkommnen. Ueberdieß

3) ist sie Pflicht in Beziehung auf die menschliche Gesellschaft, der wir nur dann recht dienen, wenn wir arbeitsam sind, und **besonders** in Beziehung auf einen bestimmten **Beruf** (in demselben oder vorbereitend für denselben) arbeiten, wenn wir unsere Thätigkeit einer bestimmten Art von nützlichen Geschäften in vorzüglichem Grad und mit Beharrlichkeit widmen. Aber es finden sich auch Aussprüche im N. T., die sich bestimmt auf diese Pflicht beziehen. 1 Theß. 4, 11. f. 2 Theß. 3, 11. 12. (Paulus mußte wissen, daß es Leute unter den Christen in Thessalonich gab, die sich dem Müßiggang, etwa einem geschäftigen Müßiggang, hingaben. Dieß veranlaßte ihn zu diesen Vorschriften.

Wenn aber Arbeitsamkeit in aller Hinsicht auf eine pflichtmäßige Art ausgeübt werden, und zugleich eine Tugend seyn soll, so wird nicht blos erfordert, daß wir mit einem wohlgeordneten Fleiß und mit Sorgfalt arbeiten, sondern auch daß wir es mit steter Rücksicht auf unsere Pflichten gegen Gott, gegen andere Menschen, und gegen uns selbst thun. Bey einer pflichtmäßigen christlichen Arbeitsamkeit muß überdieß unser Arbeiten selbst für uns Aufforderung zur Dankbarkeit und zum Vertrauen gegen Gott seyn; zur Dankbarkeit gegen Gott, dem wir Kräfte, Gelegenheiten und Hülfsmittel dazu verdanken; zur Dankbarkeit gegen ihn auch bey einem glücklichen Erfolg unserer Arbeiten. Aber wir sollen auch Vertrauen auf Gott bey unserm Arbeiten beweisen, im Allgemeinen in Beziehung auf die künftigen Folgen, wenn auch der Erfolg unseren Wünschen nicht zu entsprechen scheint. Nur so wird unsere Arbeitsamkeit nicht blos ein äußeres gesetzmäßiges Thun, sondern eine wirkliche Tugend seyn, in der innigsten Verbindung stehen mit den Haupttugenden des Christen, mit der Verehrung Gottes, mit der Liebe gegen andere Menschen, und mit dem Streben, zu unserer wahren Vervollkommnung mitzuwirken, und für eine Welt uns zu bilden, wo uns Gott, wenn wir zu seinen treuen Verehrern (Dienern) gehören, wichtigere Geschäfte auftragen wird, wo wir mit erhöhter Kraft, in weiterem Wirkungskreis, unter weit günstigeren Umständen, mit einem bey weitem glücklicheren Erfolg, und mit ungehinderterer Thätigkeit, als in diesem Leben, für Gottes Zwecke arbeiten werden.

II. Mäßigkeit.

In Beziehung auf den Genuß von Speisen und Getränken.

Es finden sich

1) im neuen Testament Aussprüche, die ausdrücklich Unmäßigkeit für unwürdig eines Christen, für etwas Verwerfliches erklären: Gal. 5, 21. Röm. 13, 13. Eph. 5, 18. Luc. 21, 34.

2) Die Pflicht der Mäßigkeit läßt sich auch sehr leicht ableiten, aus gewißen allgemeinen Pflichten:

a) Sie kann betrachtet werden als eine Pflicht gegen uns selbst, als zusammenhängend mit der allgemeinen Pflicht unserer Vervollkommnung. Unmäßigkeit in Absicht auf Essen und Trinken ist in mehrfacher Hinsicht unvereinbar mit dem ernsten Streben nach wahrer Vollkommenheit, schon und vorzüglich darum, weil dabey der Grundsatz zu Grund liegt, die Befriedigung eines animalischen Triebs zum Hauptzweck zu machen, und keine pflichtmäßige Rücksicht auf höhere Zwecke zu nehmen. Denn jeder, der der Unmäßigkeit ergeben ist, will überall nichts anderes als die Befriedigung seines thierischen Triebs; er nimmt keine pflichtmäßige Rücksicht auf höhere Zwecke; er genießt in einem solchen Maas, daß der Genuß selbst nachtheilig ist für die höheren Zwecke. Aber dieser Grundsatz ist an sich selbst verwerflich und unvereinbar mit dem Streben nach wahrer Selbstvervollkommnung. Es ist ein Grundsatz, durch dessen Befolgung man sich gewöhnt zu thierischer Denkart, sich gewöhnt, der Bestimmung der Menschheit entgegen zu handeln (vgl. 1 Cor. 6, 13.). Und bey der Trunkenheit sinkt der

Mensch sogar unter die Thiere herab; überdieß ist Unmäßigkeit immer mehr oder weniger hinderlich für pflichtmäßiges Arbeiten, und für die moralische Wachsamkeit, für die Aufmerksamkeit auf uns selbst in moralischer Hinsicht. Aber Unmäßigkeit steht auch

b) im Widerspruch mit Pflichten gegen andere. Man verschwendet dadurch manches, was zur Erhaltung oder Erquickung anderer gebraucht werden könnte; und da unsere eigene Kräfte dadurch immer mehr geschwächt werden, so wird dadurch auch unsere Brauchbarkeit für andere, denen wir nützen sollen, immer mehr vermindert.

III. Keuschheit.

Pflichtmäßige Beherrschung des Geschlechtstriebs.

Dazu wird

1) das erfordert, daß man sich aller äußeren, auf den Geschlechtstrieb sich beziehenden, unrechtmäßigen Handlungen enthalte.

Dazu gehört

a) daß man sich durchaus keine Befriedigung desselben erlaube, ausser mit der Person, mit der man in rechtmäßiger Ehe lebt. Schändlich und strafbar ist jede ausserehliche Befriedigung des Geschlechtstriebs.

Dieß läßt sich

α) erweisen aus mehreren Aussprüchen des N. T.

β) unmittelbar ableiten aus dem, was unser moralisches Gefühl uns ankündigt.

γ) Es lassen sich auch Gründe angeben, die in andern allgemeinen Pflichten liegen.

α) Das Christenthum erklärt sich sehr ernstlich

und nachdrücklich gegen jede Art von ausserehlicher Befriedigung des Geschlechtstriebs. Es verbietet ausdrücklich nicht blos unnatürliche Wollust, sondern auch Hurerey, Ehebruch. Jesus erklärt z. B. Matth. 15, 19. namentlich auch Hurerey und Ehebruch für etwas, das aus dem verdorbenen Herzen herkomme, und moralisch verunreinige, strafbar mache. Gal. 5, 19. rechnet der Ap. Paulus auch die πορνεια, ἀκαθαρσια zu den Wirkungen der Verdorbenheit (ἐργα της σαρκος). Er erklärt Eph. 4, 19. solche Ausschweifungen der Wollust für solche Handlungen und Handlungsweisen, die zusammenhängen mit einem verfinsterten Gemüth, mit einem Mangel an Gefühl für das Edle und Gute. Alle πορνοι, und (überhaupt ἀκαθαρτοι werden als solche beschrieben, die nicht Theil nehmen können am Reich Gottes und Christi. Eph. 5, 5. Gal. 5, 21. 1 Cor. 6, 9. Die christliche Lehre erklärt bestimmt jede Art von ausserehlicher Befriedigung des Geschlechtstriebs für Uebertretung des göttlichen Gesetzes. Es werden nicht nur verschiedene Arten davon namentlich als strafbar dargestellt, sondern Paulus sagt auch 1 Cor. 7, 2.: Δια δε τας πορνειας ἑκαςος την ἑαυτȣ γυναικα ἐχετω etc. Πορνεια wird hier in weiterem Sinn jede Art von ausserehlicher Befriedigung des Geschlechtstriebs genannt: Denn (auch) darum soll jedes seinen eigenen Gatten haben, damit vermieden werde die πορνεια. Durch πορνεια wird also jede, von der ehlichen verschiedene, Art von Befriedigung des Geschlechtstriebs bezeichnet. Es wird vorausgesezt, jede Art von ausserehlicher Befriedigung desselben sey unerlaubt, nur eheliche sey rechtmäßig. Die christliche

Lehre erklärt überdieß nicht blos Christen, sondern Menschen überhaupt für strafwürdig, die sich solchen Ausschweifungen der Wollust überlassen. Col. 3, 6. Eph. 5, 6. Zu den Lastern und Sünden, auf welche sich 'A Col. 3, 6. bezieht, gehören namentlich auch πορνεια, ἀκαθαρσια (v. 5.). Ebenso Eph. 5. vgl. v. 6. mit 3. 4. Und die υιοι της ἀπειθειας sind ohne Zweifel solche, die keine Christen sind. Wenn aber Gottes Strafe nach dem Christenthum selbst Heiden trifft, die der πορνεια etc. sich hingeben; so sind diese Ausschweifungen für Menschen überhaupt unerlaubt; es müßen Handlungen seyn, die auch das göttliche Gesetz ver- verbietet, das (Röm. 2, 15.) in aller Menschen Herz geschrieben ist.

β) Und die innere Schändlichkeit solcher Handlungen kündigt sich gewiß auch jedem durch Wollust noch nicht verdorbenen Menschen durch ein unzweydeutiges nothwendiges Gefühl mit ebenso großer Klarheit an, als die innere Verabscheuungswürdigkeit mancher anderer Arten von unrechtmäßigen Handlungen: Es dringt sich ihm unwiderstehlich der Gedanke auf, daß er sich selbst herabwürdigen würde, wenn er sich eine aussereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebs erlaubte; er fühlt sich zugleich genöthigt, die Gesinnung und Handlungsart jedes Wollüstlings zu verachten. Und selbst durch Ausschweifungen kann dieses Gefühl, wenn gleich in einem merklichen Grade geschwächt, doch nicht ganz vertilgt werden, so lange wenigstens noch Besserung bey dem, der Wollust ergebenen Menschen möglich ist. Auch die Stimme unsers eigenen Gewissens sagt uns also, daß solche Handlungen schändlich seyen. Aber es lassen sich

γ) auch Gründe angeben, die in andern allgemeinen Pflichten enthalten sind, ob wir gleich die Gründe der Pflicht, von welcher die Rede ist, erschöpfend vollständig ergründen zu können, uns nicht anmaßen dürfen. Zu der ausserehlichen Art von Befriedigung des Geschlechtstriebs gehört nämlich

1) unnatürliche Wollust. Bey dieser kann selbst der nächste Naturzweck des Geschlechtstriebs nicht erreicht werden, und durch jede Art davon würdigt sich der Mensch selbst unter die Thiere herab. Was bey jeder andern Art von ausserehlicher Befriedigung des Geschlechtstriebs der Fall ist, gilt ohnehin von dieser, nämlich, daß man das sinnliche Vergnügen zu seinem höchsten Zweck macht, ohne höhere Zweke ernstlich zu wollen, und absichtlich so gut als möglich zu befördern.

2) Was die natürlichen Arten der ausserehlichen Befriedigung des Geschlechtstriebs betrifft, so läßt sich

ℵ) erweisen, daß Hurerey mit gewißen andern allgemeinen Pflichten unvereinbar sey. Der Abschnitt 1 Cor. 6, 13—20. erinnert an einen gewißen allgemeinen Grund, der beweist, daß Hurerey (im engern Sinn) überhaupt unerlaubt, eines Christen und Menschen unwürdig sey. Der Zweck der Belehrungen, die Paulus in diesem Abschnitt giebt, ist allerdings zunächst nur dieser, Christen daran zu erinnern, daß πορνεια eines Christen unwürdig sey. Aber es liegt darin auch (v. 18. 20.) ein allgemein auf Menschen überhaupt anwendbarer Grundsatz. In Beziehung auf Christen sagt Paulus, die πορνεια sey Entehrung für den Christen, insofern sie ein schändlicher Miß-

brauch des Körpers sey, der mit den Zwecken Gottes und Christi streite. Der Leib des Christen sey Werkzeug eines mit Christo enge verbundenen Geistes, oder soll es seyn. Es sey daher eines Christen unwürdig, sich einer so verächtlichen Person, als eine Hure ist, hinzugeben zur Befriedigung ihrer thierischen Bedürfnisse. vgl. auch v. 18. Er erinnert v. 19. 20. daran, wir sollen auch unsern Leib nicht nach einer gesetzlosen Willkühr, sondern auf eine den Zwecken Gottes angemessene Art gebrauchen; wir sollen Gott verherrlichen auch durch unsern Leib. Er erinnert aber auch daran (v. 14.), daß Entweihung des Leibs durch Wollust nichts weniger als gleichgültig in Rücksicht auf das künftige Leben seye. Unter den falschen Lehrern in Corinth gab es (C. 15.) solche, die sagten, es gebe keine Auferstehung und Unsterblichkeit. Diesen Grundsatz gebrauchten einige wohl auch dazu, die πορνεια zu beschönigen. Sie sagten wohl: Es giebt weder künftige Vergeltung noch Auferstehung. Also kann auch die πορνεια keine nachtheilige Folgen jenseits des Grabs haben.

Im Gegensatz dagegen erinnert Paulus v. 14.

1) daran, daß in jedem Fall die πορνεια nicht gleichgültig sey in Absicht auf den Zustand nach dem Tod, da ein Zustand der Vergeltung nach dem Tod zu erwarten sey.

2) Deutet er zugleich darauf hin, daß Christen auch deßwegen einen würdigen Gebrauch von ihrem Körper machen sollen, weil auch ihr Leib eine so wichtige Bestimmung in Rücksicht auf ihr künftiges Daseyn habe, weil er einst Werkzeug eines vollendeten

Geistes seyn, und zur Erhöhung der Seligkeit und Wirksamkeit desselben dienen soll.

In diesem Abschnitt liegt nun ein ganz allgemeiner Grund gegen die πορνεια, der auf Menschen überhaupt anwendbar ist, der allgemeine Grund, von dem man bey der Untersuchung über die Gründe des Verbots der πορνεια ausgehen kann: Sie ist unvereinbar mit der schuldigen Achtung für die (auf die Geschlechtsverbindung sich beziehenden) göttlichen Zwecke; der Grundsatz, den Hurer befolgen, steht damit im Widerspruch. Schon im Abschnitt von der ehelichen Verbindung ist bemerkt worden, es sey Wille Gottes, daß das Menschengeschlecht durch Vermittlung der Menschen auf eine solche Art fortgepflanzt werde, die nicht nur überhaupt der Würde menschlicher Wesen und unserer Bestimmung, sondern besonders auch ganz angemessen sey

1) dem Zwecke einer möglichst guten moralischen Bildung der Erzeugten, und

2) dem Zwecke der Veredlung und des Wohls derer, die in eine Geschlechtsverbindung mit einander treten. Daraus folgt, daß πορνεια nicht vereinbar sey mit der Achtung für die göttlichen Zwecke; denn wer sich πορνειαν erlaubt (der πορνεια hingiebt), handelt so, daß er die Befriedigung des animalischen Triebs (des Geschlechtstriebs) zu seinem höchsten Zweck macht, ohne die höhere Zwecke Gottes in Beziehung auf Geschlechtsverbindung aufrichtig und ernstlich zu wollen, und absichtlich so gut als möglich zu befördern. Unvereinbar ist πορνεια mit dem Zweck einer möglichst guten Erziehung der erzeugten Individuen. Man will

bey der πορνεια diesen Zweck nicht, und kann ihn nicht wollen.

Ebenso ist jener Grundsatz, der bey der πορνεια zum Grund liegt, nicht vereinbar mit dem ernsten festen Willen, die Person, mit welcher man in eine Geschlechtsverbindung tritt, möglichst zu beglücken, und zu ihrer Veredlung durch die innigste Liebe soviel als möglich beyzutragen. Aus eben diesen Gründen folgt aber auch, daß Hurerey im Widerspruch steht mit der Pflicht gegen uns selbst und gegen andere. — Mit Pflichten gegen uns selbst. Denn es ist doch Entehrung seiner selbst, sich zum bloßen Mittel der Befriedigung einer thierischen Begierde zu machen, ohne Rücksicht auf höhere Zwecke. Es ist Entehrung seiner selbst und mit der Pflicht der Selbstvervollkommnung nicht vereinbar, den Grundsatz zu befolgen, nur das sinnliche Vergnügen bey Befriedigung des Geschlechtstriebs zu seinem Haupt- oder höchsten Zwecke zu machen, und diesem die höheren göttlichen Zwecke unterzuordnen. Dazu kommt, daß die Hurerey mehr oder weniger verderbliche Folgen für den Körper, und noch mehr für den Geist hat. In vielen Fällen ist Zerrüttung des Körpers Folge davon. Aber abgesehen hievon, tritt auf jeden Fall eine für den Geist nachtheilige Folge ein.

Jemehr ein Mensch diesen Ausschweifungen sich hingiebt, desto mehr wird seine Einbildungskraft erfüllt von unreinen Bildern, desto mehr werden feinere und edlere Gefühle abgestumpft, desto unfähiger wird er, einst theilzunehmen an den edelsten geistigen Freuden, an den Freuden und Beschäftigungen der Bürger des göttlichen Reichs.

Die Hurerey streitet aber auch mit der Pflicht gegen andere. Auch dieß geht schon aus dem Vorhergehenden hervor. Man gebraucht bey der Hurerey die Person, mit welcher man den Geschlechtstrieb befriedigt, (oder: in Geschlechtsverbindung tritt,) als bloßes Werkzeug einer thierischen Lust; man behandelt sie so, daß man die Zwecke ihrer Vervollkommnung und wahren Glückseligkeit dem Zweck, einen animalischen Trieb zu befriedigen, nachsezt, und so eine sehr wichtige Pflicht verlezt, die das Gebot der Menschenliebe fordert. Hurerey kann überdieß nicht bestehen mit einer pflichtmäßigen Rücksicht auf diejenigen, die erzeugt werden, denn sie ist nicht vereinbar mit dem Grundsatz (mit dem aufrichtigen und ernsten Willen), für die Erhaltung und für eine zweckmäßige (gemeinschaftliche) Erziehung der Individuen, die erzeugt werden, so gut als möglich zu sorgen. Sie steht also im Widerspruch mit Pflichten gegen die Person, die als Werkzeug der Wollust gebraucht wird, und gegen die Erzeugten. Aber mittelbar verlezt man dadurch auch Pflichten gegen andere Menschen, indem man durch Wollust das Gefühl der Achtung für den Werth der Menschheit in seiner eigenen und in der Person anderer abstumpft, überhaupt die edleren Gefühle schwächt, und daher sich allmählig untauglicher macht, die Vollkommenheit und Seligkeit anderer zu befördern.

Man kann endlich die moralische Unzuläßigkeit des Grundsatzes der πορνεια auch unmittelbar ableiten aus dem einzigen allgemeinen Grundsatz: Verwerflich ist jeder Grundsatz, dessen allgemeine Befolgung mit dem

Wohl und der Veredlung des Menschengeschlechts nicht bestehen kann. Dieß ist der Fall in Absicht auf den Grundsatz des Wollüstlings. Wie gienge es z. B. in diesem Fall mit der Erziehung der Kinder! Welche Mütter würden Erzieherinnen der Kinder werden! Mütter, die allmählig bis zur Thierheit herabsänken!

Es gäbe kein zuverläßigeres Mittel, das Menschengeschlecht dem Thiergeschlecht recht nahe zu bringen, als die möglichst allgemeine Befolgung des Grundsatzes, von dem die Rede ist. Selbst die physische Erhaltung des Menschengeschlechts würde immer mehr dabey leiden. Nach mehreren Generationen träfe man vielleicht nur noch eine Art von Schatten von Menschen an, um so mehr, da bey einer weiteren Verbreitung der πορνεια auch Krankheiten sich immer mehr verbreiten würden, die so nachtheiligen Einfluß auf Körper und Geist haben.

2) Eine andere Art von ausserehlicher Befriedigung des Geschlechtstriebs ist der Ehebruch. Auch auf diesen ist der Grund anwendbar: Es ist an sich schändlich, höhere Zwecke einem animalischen Triebe aufzuopfern. Dazu kommt, daß durch Ehebruch das vollkommene Recht des Gatten empfindlich gekränkt wird. Würde der Grundsatz des Ehebrechers allgemein befolgt; so gäbe es keine Ehe mehr; und dabey könnte das Wohl der Menschheit nicht bestehen.

3) Man kann noch fragen, ob auch der Concubinat zu den unrechtmäßigen Arten der Befriedigung des Geschlechtstriebs gehöre. Allerdings muß auch diese Frage bejaht werden. Der Concubinat ist eine

(temporäre) Vereinigung mit einer Person vom andern Geschlecht zur Befriedigung des Geschlechtstriebs, bey der sich der Mann zwar verbindlich macht, auf irgend eine Art für die Erzeugten zu sorgen, aber auch seiner Willkühr es vorbehält, die Verbindung so bald, als er es gut finde, aufzuheben. Der Concubinat unterscheidet sich von Hurerey nur durch den Verspruch (durch erklärte Anerkennung der Verbindlichkeit), für die Kinder zu sorgen. Daß er nicht vereinbar ist mit dem Christenthum und der Vernunftmoral, ob er gleich nicht in demselben Grad strafbar ist, wie Hurerey, kann so erwiesen werden: Auch bey dem Concubinat wird keine pflichtmäßige Rücksicht auf die höheren Zwecke der Geschlechtsverbindung genommen, die vor allen andern befördert werden sollen:

1) Nicht die erforderliche pflichtmäßige Rücksicht auf den Zweck der möglichst guten Erziehung der Kinder. Denn die Geschlechtsverbindung kann nach Willkühr aufgehoben werden. Wie übel würde also im Ganzen für gute Erziehung gesorgt werden, wenn der Grundsatz, den Concubinat an die Stelle der Ehe zu setzen, allgemein oder auch nur in einer großen Ausdehnung befolgt würde!

2) Nicht eine pflichtmäßige Rücksicht auf die höheren Zwecke der Geschlechtsliebe, oder auf die höheren Zwecke der Person vom andern Geschlecht, mit welcher man in eine Geschlechtsverbindung tritt. Der Concubinat schließt den Vorsatz in sich, die Person vom andern Geschlecht auf eine gewiße Art herabzuwürdigen und ihren Zustand im Ganzen zu verschlimmern, oder wenigstens die Geschlechtsverbindung mit

ihr für sie selbst nicht so wohlthätig zu machen, als es seyn könnte und sollte. Diesen Entschluß begreift ja in sich der Entschluß, die Verbindung aufzuheben, sobald man es für gut finde. Es läßt sich überdieß auch kaum ein anderer subjektiver Hauptbestimmungsgrund bey dem Concubinat denken, als der, das sinnliche Vergnügen zum höchsten Zweck zu machen. — Und unläugbar ist es, daß Jesus lebenslängliche Geschlechtsverbindung wollte, also keinen Concubinat.

Zur pflichtmäßigen Beherrschung des Geschlechtstriebs wird erfordert, daß man sich keine aussereheliche Befriedigung desselben erlaube: Aber auch,

b) daß man in der Ehe selbst nicht blos jede schändliche Art von Befriedigung des Geschlechtstriebs, sondern auch Unmäßigkeit in Beziehung auf dieselbe vermeide. Denn diese ist jederzeit nachtheilig für die geistige Vervollkommnung der Gatten; sie kann nicht bestehen mit der wechselseitigen Achtung für einander; sie ist mehr oder weniger nachtheilig für die Gesundheit, und sie kann auch leicht für den Zweck der Erzeugung gesunder Kinder hinderlich werden. Auch dabey liegt immer der Grundsatz zu Grunde, das sinnliche Vergnügen höher zu achten, als höhere Zweke. Es ist Marc. 7, 22. der Grundsatz der ασελγεια. Daß eine an sich schändliche Befriedigung dieses Triebs auch in der Ehe vermieden werden soll, ist in 1 Theß. 4, 4. f. (wenn nämlich το σκευος v. 4. die Gattin bedeutet — was mir aber sehr zweifelhaft zu seyn scheint,) enthalten.

Zur Keuschheit gehört ferner,

c) daß man in seinem ganzen äußern Betragen

alles sorgfältig vermeide, was beytragen kann, unreine Begierden aufzuregen oder zu verstärken und zu unterhalten.

2) Aber die Pflicht der Keuschheit bezieht sich keinesweges blos auf äußeres Handeln; es wird dazu auch erfordert, daß der Mensch sein Inneres rein zu erhalten strebe, daß er unreine Vorstellungen und Begierden sorgfältig zu verhindern suche, und die unwillkührlich erwachenden mit aller Anstrengung unterdrücke, vergl. Matth. 5, 28. Col. 3, 5. Die Unterhaltung solcher Begierden ist an sich selbst Verunreinigung des Menschen; aber sie ist zugleich auch Quelle aller äußerer unreiner Handlungen. Darauf sollen wir also vorzüglich hin arbeiten, diese Quelle möglichst zu verstopfen.

3) Und bey den inneren und äußeren Handlungen, welche die Pflicht der Keuschheit fordert, soll bey Christen zum Grund liegen Liebe gegen Gott und Christum, und den Nächsten, und ernstes Streben nach höheren, geistigen und himmlischen Gütern ꝛc., überhaupt der Sinn des allgemeinen Gehorsams gegen die Gebote Gottes und Jesu. Nur dann ist Keuschheit eine christliche Tugend.

IV. Pflichtmäßige Gesinnung in Absicht auf Leiden.

Darin ist Geduld beym wirklichen Leiden, Muth bey Gefahren, dann aber auch das Bestreben enthalten, sich auf eine zweckmäßige Art zu künftigen möglichen Leiden vorzubereiten.

1. Geduld bey wirklichen Leiden.

1) Bestimmung des Begriffs.

2) Hauptverpflichtungsgründe, und das Charakteristische der christlichen Gedult.

3) Wie ferne ist das Christenthum auf eigenthümliche Art Beförderungsmittel der Gedult?

Unter den philosophischen Schriften hierüber zeichnet sich vorzüglich eine lesenswerthe Abhandlung von Garve in seinen Versuchen über Gegenstände aus der Moral ꝛc. I. Theil 1792. aus.

Was

1) den Begriff von Gedult im Allgemeinen betrifft, so besteht sie nicht in Unempfindlichkeit gegen das Unangenehme. Eine stoische Apathie fordert weder Vernunft noch Christenthum: Das Christenthum fordert nicht, die Gefühle zu vertilgen. Ueberdieß würden wichtige Zwecke, die Gott durch Leiden zu erreichen sucht, weit weniger erreicht werden, wenn man sich ganz fühllos machte. Auch Jesus war nichts weniger als unempfindlich gegen Leiden. Man findet in seiner Geschichte viele Spuren, daß er es lebhaft fühlte, wenn ihm unrecht gethan wurde. Bey seiner Gefangennehmung erinnert er daran, er werde behandelt wie ein Schuldiger, wie ein Mörder und Räuber Matth. 26, 55. Und man darf wohl mit Recht annehmen, daß Jesus gerade darum, weil er der vollkommenste Mensch war, ein um so feineres Gefühl für Ungerechtigkeit hatte. Gedult besteht nichts weniger als in Unempfindlichkeit. In dieser Hinsicht vergl. Ebr. 12, 11. Zur Gedult wird auch nicht erfordert, daß man den Gebrauch rechtmäßiger Mittel unterlasse, durch die man sich von einem Uebel befreyen oder es

abwenden kann. Es findet sich nicht eine leise Spur davon im N. T., daß Christen sich des Gebrauchs moralisch erlaubter Mittel enthalten sollen, irgend ein Leiden zu verhindern.

Hat nicht Jesus selbst zuweilen sich Nachstellungen seiner Feinde entzogen, weil es der Wille seines Vaters nicht forderte, daß er sich ihnen damals preisgebe? Hat nicht Paulus manchmal rechtmäßige Mittel angewandt, um der Gewalt seiner Feinde zu entgehen? Wir sollen nicht selbst Leiden herbeyführen, und nicht auf rechtmäßige Gegenmittel Verzicht thun. Zur Geduld wird endlich nicht erfordert, daß man alle Aeußerungen seines Schmerzens ganz unterdrücke, obgleich in manchen Fällen möglichste Zurückhaltung Pflicht seyn kann, besonders in Rücksicht auf andere.

Die Geduld besteht (so kann der Begriff davon positiv bestimmt werden) im Allgemeinen in einem fortdaurend thätigen Bestreben, sich bey dem Gefühl solcher Leiden, die man durch rechtmäßige Mittel nicht abwenden kann, im Zustand der Ruhe (oder Zufriedenheit) zu erhalten. Sie fordert also allerdings anhaltenden und standhaften Kampf. Dadurch ist aber der Begriff der christlichen Geduld nicht vollständig bestimmt. Dieser Bestimmung muß

2) Betrachtung der Verpflichtungsgründe vorangehen. Diese liegen

a) in einzelnen neutestamentlichen Aussprüchen;

b) im Beyspiel Jesu;

c) in gewißen allgemeinen Geboten der christlichen und der Vernunftmoral.

a) In mehreren neutestamentlichen Stellen; z. B.

Röm. 12, 12. 5, 4. Jac. 1, 4. 12. Ebr. 12, 2. In exegetischer Hinsicht haben diese Stellen keine Schwierigkeit; nur das ist zu bemerken: Ebr. 12, 2. ff. gehört zu den klassischen Stellen in Hinsicht auf diese Lehre.

Es wird nicht blos Geduld bey Leiden überhaupt als pflichtmäßig dargestellt; es finden sich zugleich darin mehrere Verpflichtungsgründe dazu.

Christen werden in diesem Abschnitt

1) daran erinnert, daß sie sich bilden sollen nach Christi Vorbild, dem Muster einer auf das vollkommenste Vertrauen zu Gott gegründeten Geduld;

2) daß die Leiden, die nach Gottes Absicht sie treffen, für sie wohlthätige Erziehungsmittel seyen, und daß die Folgen eines pflichtmäßigen Verhaltens bey Leiden sehr wohlthätig seyen. Die Hauptabsicht der Leiden sey, uns Gott, dem heiligsten und seligsten, immer näher zu bringen (zu verähnlichen).

Und von ihm dürfen wir auch erwarten, daß er namentlich auch diese Erziehungsmittel aufs weiseste wähle. Menschliche Väter können sich oft verfehlen; sie erziehen nach ihren beschränkten Einsichten (so gut als sie es verstehen). Weit williger sollte man sich doch wohl dem Vater der Geister unterwerfen, dem allweisen Erzieher, der auch bey den strengsten Erziehungsmitteln stets die Regeln der höchsten Weisheit befolge. Christen werden aufgefordert zur Geduld, namentlich auch

b) durch Erinnerung an Jesu Beyspiel. Ebr. 12, 2. 1 Petr. 2, 23. vgl. 21. Röm. 8, 17. (mit Christo leiden, heißt wohl mit einem geduldigen Sinn dulden, mit einer solchen Geduld, die, wie die seinige, zusammenhängt mit ehrerbietiger Unterwerfung unter Gottes Wil-

len, mit Vertrauen auf Gott und Hoffnung zu ihm. Man kann aber auch leicht den Zusammenhang finden, in welchem die Pflicht der Gedult

c) mit gewißen allgemeineren Pflichten steht. Sie steht in engem Zusammenhang mit pflichtmäßiger Gesinnung gegen Gott. Nur der Gedultige erkennt beym Leiden die Weisheit und Güte des Regierers seiner Schicksale thätig an. Nur der Wille eines solchen, der auch im Unglück mit den Fügungen der göttlichen Vorsehung zufrieden ist, stimmt mit dem göttlichen ein. Aber auch nur der Gedultige ist fähig, auch bey Leiden dankbar gegen Gott zu seyn. Die Gedult ist ferner untrennbar verbunden mit einer Pflicht gegen uns selbst. Wir sollen uns, dieß gehört mit zur Pflicht der Selbstvervollkommnung, den Gebrauch unserer Vernunft und Freyheit in allen Fällen möglichst zu erhalten suchen. Aber nur durch Gedult kann bey schmerzhaften Gefühlen dieser Gebrauch erhalten werden. Nur sie überwindet den großen Widerstand, dem Vernunft und Freyheit bey Leiden ausgesezt sind. Aber Gedult hängt auch mit der Pflicht, unser eigenes Wohlseyn zu befördern, zusammen. Es ist ein bekannter Satz, daß Ungedult immer nur die Leiden vergrößert; die Gedult nüzt also wenigstens negativ in Beziehung auf alles Leiden, inwiefern es dabey nicht durch eigene Schuld erhöht wird. Aber sie trägt auch positiv zur Linderung der Schmerzen bey. Die Pflicht der Gedult hängt ferner mit der Pflicht der Menschenliebe zusammen. Auch der Leidende soll Liebe gegen andere in seinem Herzen behalten, und sie ihnen erweisen. Dieß findet bey der Ungedult nicht statt:

Alles nimmt in diesem Zustand die Farbe des herrschenden Affekts an; und Theilnahme an den Schicksalen und Angelegenheiten anderer wird durch die Verwirrung des Gemüths, in welcher sich der Ungeduldige befindet, mehr oder weniger gehindert. Welch ein hohes Vorbild war Jesus auch in dieser Rücksicht! Auch bey den empfindlichsten Kränkungen und Leiden erhielt er sich immer in einer solchen Fassung, daß er bey seinen Leiden andere nicht vergaß, daß er unermüdet fortfuhr, andern Liebe zu erweisen, wie sich Gelegenheit dazu darbot. Nie hat er durch Ungedult jemand zurückgestoßen, nie sich durch Leiden verleiten lassen, andere auf irgend eine Art zu kränken, oder seine Liebe gegen andere nicht so zu erweisen, wie sonst.

Die Gedult steht in mehrfachem Zusammenhang mit gewißen andern allgemeinen Pflichten. Und nun läßt sich der Begriff von Gedult überhaupt, und namentlich von christlicher Gedult in Hinsicht auf formelle Beschaffenheit bestimmen.

Die Gedult überhaupt ist nur dann Tugend, wenn die Verpflichtungsgründe, subjektive Bestimmungsgründe des Strebens sind, sich ruhig zu verhalten bey Leiden. Die Gedult insofern sie religiös ist, schließt ehrfurchtsvolle Unterwerfung unter Gottes Willen und Vertrauen auf ihn in sich. (So war Jesu Gedult beschaffen; so soll es auch die unsrige seyn.) Bey der christlichen Gedult wird vorzüglich auf die Lehre und das Beyspiel Jesu Rücksicht genommen.

3) Das Christenthum ist auch in Rücksicht auf das Eigenthümliche, welches dazu gehört, ein sehr wirksames Beförderungsmittel der Gedult. Es

enthält nicht nur, was die Vernunft darbietet, es enthält auch eigenthümliche Stärkungsmittel der Geduld. Es bestätigt

1) auf eigenthümliche Art die Lehre von der göttlichen Vorsehung und einem Leben nach dem Tod, es erhebt beyde zu einem höhern Grad von Gewißheit. Aber es enthält auch

2) gewiße eigenthümliche Lehren und Thatsachen, die eine besondere Beziehung auf die Tugend der Geduld haben.

Soll das Vertrauen auf Gott für uns eine Stüze der Geduld in allen Fällen seyn, so müßen wir vorerst von der unbeschränkten Größe der Macht Gottes eine vollkommene Ueberzeugung haben. Diese giebt das Christenthum, insoferne es uns namentlich davon bestimmt versichert, daß der Regierer der Welt nicht gebunden sey an den für uns erkennbaren Naturlauf, und daß er auch nicht die Regel befolge, sich daran zu binden. Wer zwar im Allgemeinen Gottes Macht annimmt, aber doch voraussezt, daß seine Wirksamkeit in einzelnen Fällen durch irgend eine Art von Fatum beschränkt, durch die Beschaffenheit der Materie (des Stoffs), oder daß Gott die Regel befolge, immer nur soviel zu wirken, als durch die für uns erkennbaren Naturkräfte oder überhaupt nur durch Natur gewirkt werden kann, der kann nicht eine hinlänglich begründete feste Ueberzeugung davon haben, daß Gott in allen Fällen ohne Ausnahme helfen, in allen Fällen ohne Ausnahme das bewirken könne, was einzelne Menschen in Hinsicht auf irgend ein Leiden oder eine Gefahr bedürfen können. Er kann also nie

mit einer hinlänglich und feste gegründeten Zuversicht in einzelnen Fällen voraussetzen, Gott könne dieses oder jenes Leiden abwenden, oder davon befreyen. Aber das Christenthum lehrt unzweydeutig, daß Gott nicht gebunden sey an Naturkräfte, daß er freywirkender vollkommenster Geist sey, daß die Natur im Grunde nur das einzige oberste Gesetz habe, Ihm, dem Schöpfer und Herrn der Natur zu gehorchen. Und dieß machen anschaulich und bestätigen mehrere Thatsachen der biblischen Geschichte. Aber es ist freylich nicht genug zu glauben, Gottes Macht sey groß genug, um Leiden abzuwenden oder davon zu befreyen. Zu unserer Beruhigung gehört ebenso wesentlich, daß wir Gott eine solche Gesinnung gegen uns zutrauen, vermöge welcher wir alles Gute und nur Gutes von ihm erwarten dürfen, daß wir von der Vergebung unserer Sünden, daß wir von seiner Gnade versichert sind. Und in dieser Rücksicht besonders ist das Eigenthümliche des Christenthums sehr wichtig. In der Furcht vor Gott und seiner Strafe, die aus dem Bewußtseyn unserer Strafwürdigkeit hervorgeht, liegt ein großes Hinderniß der Beruhigung in Hinsicht auf Leiden, also auch der Geduld. Man kann dabey nicht feste glauben, Gott wolle uns helfen, unsere Leiden werden in ihren Folgen für uns wohlthätig seyn, werden einen erfreulichen Ausgang haben. Wenn man hingegen die christliche Lehre von der Begnadigung annimmt, und die Bedingung der Begnadigung erfüllt; so ist man berechtigt, sich das anzueignen, was Paulus Röm. 5, 1. f. 11. 8, 28. 31. f. 17. rc. sagt: Man ist berechtigt, das zu glauben: Ich habe Frieden mit Gott,

nichts nachtheiliges zu fürchten von ihm; ich stehe mit Gott in einem freundschaftlichen Verhältniß; er behandelt mich als Kind in vorzüglichem Sinn ꝛc. Die christliche Lehre von der Begnadigung räumt ein wichtiges Hinderniß der Gedult weg; sie giebt uns eine zuverläßige und bestimmte Versicherung davon, daß wir bey einem lebendigen Glauben an Christum auf Gottes höchste Liebe zuverläßig rechnen dürfen, daß Gott uns gewiß die Kraft geben werde, ein fortdaurendes Leiden standhaft zu ertragen, und daß es am Ende nur zur Erhöhung unserer eigenen Veredlung und Seligkeit, daß alles am Ende zu unserem wahren Besten dienen werde. Röm. 8, 28. f.

Darin ist also auch die Versicherung eines göttlichen Beystandes bey Leiden enthalten, diese giebt aber auch das Christenthum 1 Cor. 10, 13. Ebr. 2, 18. 4, 16. ausdrücklich.

Es giebt ferner allen wahren Christen eine beruhigende Gewißheit davon, daß sie, ihrer Verschuldungen unerachtet, zu einer unbeschreiblich großen, ewigen Seligkeit und Herrlichkeit in jener Welt gelangen werden, in Vergleichung mit welcher alle Leiden dieses Lebens für nichts zu achten sind. Röm. 8, 18. 2 Cor. 4, 17. Das Christenthum befördert endlich durch eine gewiße Eigenthümlichkeit der Geschichte und Lehre Jesu die Gedult sehr wirksam. Es stellt uns in der Person Jesu das Beyspiel eines Leidenden, eines vielfach und schwer Leidenden, ein Muster einer ausharrenden, auf Liebe und Vertrauen gegen Gott gegründeten, Gedult, aber zugleich das Beyspiel einer siegreichen und herrlich belohnten Gedult dar. Es stellt uns in seiner

Geschichte das Beyspiel eines unschuldig und vielfach Leidenden dar.

Jemehr wir uns das vergegenwärtigen, worauf Paulus Ebr. 12, 3. hinweist, wie sehr weit erhaben Jesus über alle war, je lebhafter wir uns die unvergleichbare Größe seiner Person vergegenwärtigen, je lebhafter wir daran denken, daß der Sohn Gottes litt; desto weniger wird es uns befremdend seyn, daß Gott auch über uns Leiden verhängt: Wir werden nicht glauben, Leiden seyen unvereinbar mit der väterlichen Liebe Gottes gegen uns, unvereinbar mit der Würde der Kinder Gottes, oder sie können nicht bestehen mit der Bestimmung zu höherer Seligkeit. Das Christenthum stellt in Jesu das Beyspiel einer unerschütterlich standhaften, auf festes Vertrauen und Hoffnung zu Gott, aber auch auf Liebe zu Gott gegründeten Gedult vor. „Nicht mein Wille, sondern der Wille meines Vaters geschehe;" dieß war Jesu Grundsatz. Aber seine Gedult wurde auch gestärkt durch festes Vertrauen auf Gott, daß er ihn nicht verlasse (Joh. 16, 32.), und durch die Hoffnung auf Verherrlichung. — Die Geschichte Jesu enthält ein Beyspiel einer siegreichen und herrlich belohnten Gedult; und das Christenthum verbindet damit die Versicherung, daß alle, die Jesu auf dem Weg der Gedult nachfolgen, mit ihm zur Herrlichkeit erhoben werden, und an seiner Herrschaft theilnehmen werden. Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 11. 12. Das Christenthum erleichtert uns endlich Vertrauen auf göttlichen Beystand bey Leiden dadurch, daß es uns eben den, der nicht nur in so naher Verwandtschaft mit uns steht,

sondern auch eine der unsrigen ähnliche Laufbahn durchlief, und vielfache und sehr schwere Leiden erduldete, zugleich als Theilnehmer an der Herrschaft Gottes darstellt, als den, der nun selbst die Macht habe, Leidenden zu helfen. vgl. Ebr. 2, 17. 18. 4, 14. ff. Wir können doch wohl bey Leiden immer das größte Zutrauen zu denen haben, die selbst aus Erfahrung wissen, was Leiden sind; also gewiß auch darum um so leichter in Beziehung auf Leiden Zutrauen zu Christo fassen, weil er menschliche Leiden aus eigener Erfahrung kennt. Aber wir wissen auch, daß er die liebevollste Gesinnung gegen unser Geschlecht hat: Daran erinnern namentlich seine Leiden zu unserem Besten. Wenn nun Er auch die höchste Macht hat; so können wir uns gewiß bey allen Leiden mit zuversichtlichem Vertrauen an ihn wenden. Er ist in jeder Hinsicht ein unsers Vertrauens höchstwürdiger Geist; und die Geschichte seines Lebens, verbunden mit der Lehre von dem Hauptzweck seiner Leiden und seines Todes und von seiner Erhöhung, ist vorzüglich geeignet, bey uns Vertrauen auf ihn, namentlich auch in Hinsicht auf Leiden, zu wecken und zu unterhalten.

2. Was den Muth bey Gefahren betrifft, so lassen die meisten der so eben vorgetragenen allgemeinen Bemerkungen über die Geduldt sich auch darauf anwenden. Muth bey Gefahren besteht darin, daß man sich nicht durch Furcht vor Leiden um eine ruhige Stimmung bringen läßt.

Muth bey Gefahren steht in engem Zusammenhang mit Pflichten gegen uns selbst. Lassen wir uns durch Furcht vor einem künftigen Leiden überwältigen;

so werden wir um Besonnenheit gebracht, — so erhalten wir uns den vollen Gebrauch der Vernunft und Freyheit nicht. Lassen wir uns durch Furcht überwältigen, so können wir auch die schuldigen Pflichten gegen andere, wenigstens nicht so, wie wir es thun sollten, erfüllen.

Aber Muth bey Gefahren hängt auch mit Vertrauen und Ehrfurcht gegen Gott zusammen; und Jesus war auch ein vollkommenes Beyspiel des Muths bey Gefahren.

Wie das Christenthum diesen Muth befördere, ergiebt sich aus den vorgetragenen Bemerkungen über die Gedult.

3. Es ist endlich Pflicht, uns vorzubereiten auf zweckmäßige Art auf künftige Leiden. Dazu wird erfordert, nicht daß wir uns gewiße mögliche Leiden als solche, die uns wirklich treffen werden, vorstellen, sondern daß wir uns im Allgemeinen daran erinnern, es können wohl und werden vermuthlich auch uns, bey einer längeren Dauer unsers Lebens, Leiden treffen, ohne die bestimmte Art derselben angeben zu wollen. Es wird zur Vorbereitung erfordert, daß wir unsere Wünsche und Hoffnungen mäßigen, uns üben in der Selbstverläugnung, uns immer vertrauter machen mit allen Trostgründen, besonders den religiösen, unser Vertrauen auf Gott und unsere Christenhoffnung zu erhalten und zu befestigen suchen.

Nachdem nun der Begriff der christlichen Tugend entwickelt ist, so ist nun auch über die entgegengesezte moralische Beschaffenheit zu sprechen. Dieß bedarf aber keiner weitläufigen Ausführung, da die meisten Säze blos Gegensäze sind.

Wir fassen alles in folgende Säze zusammen:

Die der christlichen Tugend und der Tugend überhaupt entgegengesezte moralische Beschaffenheit oder herrschende Verdorbenheit ist eine solche Gesinnung, bey der man Uebereinstimmung mit Gottes heiligem Willen nicht zu seinem höchsten Zweck, (oder das göttliche Gesez nicht zum obersten Bestimmungsgrund seines Wollens und Handelns) macht. Ihr positiver Charakter ist Herrschaft einer verkehrten (oder unmoralischen) Selbstliebe, die mit dem Mangel an einer ächten Liebe gegen Gott und Menschen verbunden ist. Sie hat einen verderblichen Einfluß auch auf das höhere Erkenntnißvermögen und auf das Gefühlsvermögen, und wirkt daher nicht nur unmittelbar, sondern auch mittelbar nachtheilig in Beziehung auf das Handeln. Unbestimmbar groß ist die Verschiedenheit in Absicht auf den Grad der Verdorbenheit und in Absicht auf die Beschaffenheit und Größe ihrer Wirkungen. Herrschende Verdorbenheit von was immer für einer Art ist an sich selbst das gröste Uebel, aber auch ihren Folgen nach unvermeidlich nachtheilig.

I) 1) Wenn man den Begriff zuerst negativ bestimmen will, so ist herrschende Verdorbenheit eine Gesinnung, bey der man das göttliche Gesez nicht zum obersten Bestimmungsgrund seines Wollens und Handelns macht. Diese negative Bestimmung, (aus der zum Theil auch die positiven abgeleitet werden können,) liegt z. B. in Röm. 8, 7. (φρονημα της σαρκος herrschende Verdorbenheit, das Gegentheil von φρονημα τȣ πνευματος, — von der herrschenden Ge-

sinnung, die Gott vermittelst des Evangelii hervorbringt und befördert.) Als Charakter wird angegeben, daß sich der Mensch dabey nicht unterwerfe dem göttlichen Gesetz. Freylich kann dabey in Rücksicht auf die materielle Beschaffenheit mancher Handlungen eine gewiße Uebereinstimmung mit dem Gesetz vorhanden seyn. Aber die Gesinnung selbst ist doch auch in diesem Fall nicht Unterwerfung unter das göttliche Gesetz (oder: nicht Gesinnung des Gehorsams gegen das göttliche Gesetz.) Denn auch diejenigen Handlungen des Bösen, die zufällig mit dem Buchstaben gewißer moralischer Gebote zusammenstimmen, gehen nicht aus der Quelle einer lebendigen herrschenden Achtung gegen jenes Gesetz hervor.

2) Will man den Begriff einer herrschenden Verdorbenheit auch positiv bestimmen, so wird sich wohl im Allgemeinen keine andere Bestimmung geben lassen, als diese: Der positive Charakter ist Herrschaft einer verkehrten oder unmoralischen Selbstliebe. Dieß ist eine solche, die der Achtung für das moralische Gesetz, — der Achtung und Liebe gegen das an sich Gute — nicht untergeordnet ist, in Ansehung ihrer Richtung, in Ansehung der Art ihrer Wirksamkeit. Aber es giebt mehr als eine ursprüngliche Hauptmodifikation (oder: mehr als einen Hauptzweig) der verkehrten Selbstliebe. Sie herrscht,

a) wo die Neigung zum Sinnlichangenehmen herrschend ist. Aber auch

b) da, wo ein unmoralisches Streben nach Selbsterhebung das Uebergewicht hat. Lezteres kann mit dem Ersteren in Einem Subjekt verbunden seyn. Aus

diesen beyden Radikalfehlern oder Grundmodifikationen einer verkehrten Selbstliebe, möchten sich alle übrige Fehler in Beziehung auf Gesinnung (oder: Fehler des Begehrungsvermögens) ableiten lassen.

a) Unmoralisch ist die Selbstliebe, wenn Neigung zum Sinnlichangenehmen das Uebergewicht hat, wenn diese Neigung höheren Zwecken, wenn sie dem moralischen Gesetz nicht untergeordnet wird. Aus dieser Neigung gehen aber auch andere fehlerhafte Neigungen hervor. Es muß z. B. daraus wohl auch die bey manchen herrschende Neigung zu dem, was blos Mittel zum Sinnlichangenehmen ist, abgeleitet werden, z. B. Geiz, Habsucht.

b) Aber es giebt auch noch eine Hauptform der Verdorbenheit, ein unmoralisches Streben nach Selbsterhöhung (Luc. 18, 14. Luc. 14, 11. Matth. 23, 12. ꝛc.); — das Streben nach eingebildeter Größe, oder das Streben, sich in der Einbildung zu erhöhen, sich zu erhöhen in seiner eigenen Vorstellung, und dann auch in der Vorstellung anderer. Allerdings giebt es ein durchaus nicht unmoralisches Streben nach Erhöhung. Wenn man nämlich dadurch ein, aus Achtung und Liebe zum Guten hervorgehendes, Streben nach einem steten Fortschritt in der wahren Vollkommenheit versteht; so gehört es zur Tugend, namentlich christlichen Tugend.

Aber von anderer Art ist das Streben des Stolzes. Es äußert sich dadurch, daß man sich selbst eingebildete Vorzüge zuschreibt, auf seine wirkliche Vorzüge zu großen Werth legt, sie soviel möglich als unabhängig denkt, daß man zugleich seine wirkliche Feh-

ler vor Gott nicht anerkennt, und dieser unrichtigen Vorstellung gemäß handelt, daß man die Vorzüge anderer herabzuwürdigen sucht. Damit verbindet sich natürlich das verkehrte unvernünftige Streben, sich selbst zu erhöhen in der Vorstellung anderer; — das Verlangen, daß sie unsern Werth für weit größer halten, als er wirklich ist, daß sie uns Vorzüge beylegen, die wir nicht besitzen, oder von unsern wirklichen Vorzügen eine höhere Meynung haben, als sie verdienen, — daß sie uns eine größere Ehre erweisen, als uns gebührt, — daß sie sich selbst in Vergleichung mit uns herabsetzen. In einem höhern Grad erscheint dieses Streben als Selbstvergötterung. Mit dem einen und andern hängt zusammen ein unmoralisches Streben nach Unabhängigkeit, das Streben (nach einer gesetzlosen Willkühr) nur nach eigenem Belieben, und ganz unabhängig zu wirken. Die beyden Grundmodifikationen einer verkehrten Selbstliebe können in einem und demselben Subjekt miteinander verbunden seyn, und vereinigt das Uebergewicht haben über den Gehorsam gegen das moralische Gesetz. Nur ist dann entweder die eine in höherem Grad vorhanden, als die andere, und hat das Uebergewicht über diese im Ganzen, oder sie herrschen beyde, aber wechselnd; in dem einen Augenblick hat die eine, im andern die andere die Oberhand. Daß eine solche verkehrte Selbstliebe in Beziehung auf beyde Modifikationen mit dem Mangel einer ächten Liebe gegen Gott und Menschen untrennbar verbunden sey, bedarf keines neuen Beweises; es folgt aus dem vorigen Abschnitt.

Es ist gezeigt worden, daß die Demuth mit ächter

Gottes= und Menschenliebe in nothwendigem Zusam=
nenhang stehe. Daraus folgt, daß das unmoralische
Streben nach Selbsterhöhung nicht bestehen könne
mit ächter Gottes= und Menschenliebe. Es ist erwie=
sen worden, daß nur ein solches Streben nach äuße=
rem Wohlseyn zuläßig sey, das untergeordnet ist allen
übrigen Pflichten. Eben daraus ergiebt sich, daß über=
wiegende Neigung zum Sinnlichangenehmen mit äch=
ter Gottes= und Menschenliebe nicht vereinbar ist.
Denn bey einer solchen herrschenden Neigung wird
der Zweck des Sinnlichangenehmen stets übergeordnet
den höheren pflichtmäßigen Zwecken; sie kommt in tau=
send Fällen in mittelbaren oder unmittelbaren Streit
mit einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott und
gegen andere Menschen.

II) Diese herrschende Verdorbenheit wirkt aber
nicht blos auf das Wollen; sie hat auch auf das Er=
kenntniß= und Gefühlsvermögen einen verderb=
lichen Einfluß.

1) Auf das Erkenntnißvermögen, nicht blos
auf das niedere, sondern auch auf das höhere, auf
Verstand und Vernunft. Dieß lehren vielfache Er=
fahrungen unwidersprechlich. Dieß läßt sich auch aus
der Natur der herrschenden Verdorbenheit des Willens
ableiten. Die herrschende böse Neigung strebt ihrer
Natur nach unaufhörlich darnach, einerseits alle Hin=
dernisse wegzuräumen, die ihr bey der Wirksamkeit
für ihre Zwecke im Weg stehen, anderntheils das hö=
here Erkenntnißvermögen als positives Mittel ihrer
Zwecke zu gebrauchen. Daraus geht verkehrter Ge=
brauch und Richtung auch des höhern Erkenntnißver=

mögens hervor. Die herrschende Neigung zum Bösen ist verbunden mit einem Streben, alle Hindernisse, die ihrem Interesse im Weg stehen, zu entfernen. Zu diesen gehören aber vorzüglich Ueberzeugungen von moralischen und religiösen Wahrheiten, die der herrschenden bösen Neigung direkt oder indirekt entgegenwirken. Daher ist es natürlich, daß der Sklave einer bösen Neigung, (oft auch ohne ein ganz klares Bewußtseyn von dem Einfluß der Neigungen,) entweder die Entstehung solcher Ueberzeugungen, die dem Interesse seiner Leidenschaft entgegen sind, oder, wenn sie vorhanden sind, ihre Kraft zu schwächen, oder auch zu verhindern, wo möglich, sie zu vertilgen sucht. Er sucht zuweilen Ueberzeugungen zu verhindern, die seiner herrschenden Neigung widerstreiten. Man sieht z. B. oft voraus, noch ehe man das Christenthum durch genaue Untersuchung näher oder vollständig kennen lernt, daß feste Ueberzeugung von seiner Göttlichkeit zu lästig seyn würde in Hinsicht auf irgend eine Lieblingsleidenschaft. Und dieß ist oft der Hauptgrund, warum man entweder die Untersuchung darüber ganz auf der Seite liegen läßt, oder, wenn man durch einen äußeren Umstand veranlaßt wird, sich in dieselbe einzulassen, sie auf eine verkehrte Art, mit der Tendenz anstellt, ein Resultat hervorzubringen, das der herrschenden Verkehrtheit des Willens mehr oder weniger günstig oder doch nicht hinderlich ist. — Aber die herrschende Verdorbenheit (Verkehrtheit) des Willens strebt auch aus demselben Grund, Ueberzeugungen, die der Mensch hat, wenn sie ihr im Wege stehen, zu schwächen, oder, wo möglich zu vertilgen,

oder doch ihre Wirksamkeit (Lebendigkeit) zu verhindern. — Dieser nachtheilige Einfluß der Verdorbenheit des Willens auf das höhere Erkenntnißvermögen zeigt sich am stärksten bey Wahrheiten, die in direktem Widerspruch mit der Neigung stehen, aber er verbreitet sich auch auf andere, die mit jenen in näherer oder entfernterer Verbindung stehen. Z. B. die herrschende Verdorbenheit wirkt nicht blos den unmittelbar moralischen Lehren des Christenthums entgegen. Der Sklave einer solchen Neigung findet wohl bald, daß mit diesen Wahrheiten auch mehrere andere im Zusammenhang stehen; er findet bald, daß der eine Theil des Christenthums, inwiefern es eine positive (geoffenbarte) Religion ist, auf demselben Fundament, wie der andere, ruht; und er fühlt sich daher versucht, auch solche Wahrheiten sich zweifelhaft zu machen, die mit den unmittelbar moralischen in Verbindung stehen: Er sucht (wenn er konsequent ist) seinen Glauben an das Christenthum (und damit an wahre Religion) überhaupt zu schwächen, oder zu vertilgen, oder mehr oder weniger unwirksam zu machen. Dieß ist der Gang, den eine verkehrte Denkart bey manchen schon nahm; dieß beweisen manche Selbstbekenntnisse gebesserter Menschen. — Es ist sogar der Fall möglich, daß herrschende böse Neigungen einen nachtheiligen Einfluß selbst auf das ganze System des Glaubens oder Wissens eines Menschen äußeren, wenn sich gleich darin viele Sätze finden, die eigentlich in keiner Verbindung mit der Leidenschaft stehen. Denn es kann geschehen und geschieht, daß gewiße falsche Maximen des Verstandsgebrauchs, die zu Gunsten der Leiden-

schaft angenommen werden, auch in solchen Fällen angewandt werden, in denen die Neigung keinen Vortheil davon hat. Wer z. B. um gewiße moralische oder religiöse Ueberzeugungen zu schwächen, sich daran gewöhnt hat, das (Gezwungene) Unnatürliche dem Natürlichen vorzuziehen, bey dem kann sich dieß auch ausdehnen auf Gegenstände, die in keiner Verbindung mit seiner herrschenden Neigung stehen. Und es fehlt nicht an Beyspielen von einem solchen Einfluß der Verdorbenheit auf das höhere Erkenntnißvermögen. Aber die herrschende böse Neigung strebt auch, das höhere Erkenntnißvermögen sich so dienstbar zu machen, daß es positiv ihren Zwecken dient, sie strebt, es als positives Mittel für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu gebrauchen. Ist es nicht bekannt, wie oft z. B. der Ehrgeizige sein höheres Erkenntnißvermögen mehr oder weniger anstrengt, um einen recht klugen Plan für die Befriedigung seiner Leidenschaft zu ersinnen? Dieß ist auch mehr oder weniger der Fall bey herrschenden bösen Neigungen von anderer Art.

Die verkehrte Gesinnung hat großen Einfluß auch auf das höhere Erkenntnißvermögen; daher theils Unterlassung des Gebrauchs, den man von diesem Vermögen machen sollte, theils ein positiver zweckwidriger Gebrauch desselben. Daraus entstehen dann selbstverschuldete Unwissenheit, selbst hervorgebrachte, oder ungeprüft, oder ohne hinlängliche Prüfung, in das Gemüth aufgenommene, und mit Wohlgefallen selbstthätig genährte, Zweifel, selbst verschuldete Irrthümer, vorzüglich in Absicht auf Gegenstände der Moralität und Religiosität. Von solchen Wirkungen spre-

chen auch Jesus und die Apostel mehrmals; z. B. Joh. 3, 19. f. 8, 39. ff. 5, 44. Matth. 6, 23. (wenn man auf den Zusammenhang zunächst mit v. 21., aber auch mit v. 24. Rücksicht nimmt, so muß man annehmen, daß Christus durch φως in der Anwendung entweder den Willen, die Gesinnung, verstehe, aber von der Seite, von welcher sie Einfluß hat auf das höhere Erkenntnißvermögen und moralische Gefühl, oder, was in der Hauptsache dasselbe ist, das höhere Erkenntnißvermögen, aber insofern als der Wille darauf Einfluß hat, insofern als es in gewißer Abhängigkeit von der Gesinnung steht (vgl. v. 19. 24.). — Der Sinn ist: Wenn dein Geist verblendet ist durch irgend eine Leidenschaft, wenn er sich dem Licht der Wahrheit nicht öffnet, weil er unter der Herrschaft einer verkehrten Neigung steht; wie verkehrt und unselig in seinen Folgen muß dann das ganze System deines Handelns seyn?) vergl. auch Röm. 1, 18. 1 Tim. 1, 6. 19. Eph. 4, 18. ꝛc.

2) Aber auch auf das Gefühlsvermögen äußert die herrschende Verdorbenheit des Willens Einfluß. Im Allgemeinen besteht dieser darin:

a) Daß die Gefühle zum Theil an sich schon ihrer Qualität (Beschaffenheit) nach fehlerhaft, (daß z. B. Gefühle von Neid, Schadenfreude ꝛc. vorhanden sind und genährt werden);

b) Daß die Gefühle zum Theil durch zu große Schwäche, zum Theil durch zu große Stärke, nachtheilig wirken auf das Handeln; und daß in beyden Hinsichten [a) und b)] die Gefühle, theils Unterlassung pflichtmäßiger Handlungen, theils positive, mit

dem göttlichen Gesetz streitende, innere und äußere Handlungen bewirken oder dazu beytragen.

Die herrschende Verdorbenheit des Willens wirkt ebendeßwegen auch nicht nur unmittelbar, sondern auch mittelbar nachtheilig auf das Handeln. (Mittelbar vermittelst des Erkenntniß- und Gefühlvermögens.) Sie ist Quelle vielfacher äußerer Sünden und Laster, aber auch innerer Sünden: Sie ist Quelle auch solcher Handlungen, die in Hinsicht auf das Materielle gesetzmäßig, aber nur scheinbar gut sind; sie ist Quelle auch von Scheintugenden, die mit Lastern verbunden seyn können. Aus der herrschenden Verdorbenheit gehen vielfache Sünden hervor. Zum Begriff von Sünde im engern Sinn gehört folgendes.

1) Insofern Sünde eine moralische Handlung ist, wird dazu erfordert, daß es eine von unserer Freyheit abhängige Handlung sey, aber nicht gerade, daß sie unmittelbar von unserer Freyheit abhänge. Unwissenheit oder Irrthum kann der nächste Grund einer dem göttlichen Gesetz widersprechenden Handlung seyn; aber wenn jene Unwissenheit (vgl. 1 Tim. 1, 13. vgl. 15.) oder jener Irrthum von einem pflichtwidrigen Freyheitsgebrauch, oder der Unterlassung eines pflichtmäßigen Freyheitsgebrauchs herstammt; so ist die Handlung, wenn gleich nicht unmittelbare, doch mittelbare Folge unsers Freyheitsgebrauchs, und, weil sie gesetzwidrig ist, Sünde. Eben dieß gilt in allen den Fällen, in welchen wir aus Heftigkeit des Affekts gesetzwidrig handeln, inwiefern diese Heftigkeit selbst Folge unseres negativen oder positiven Freyheitsgebrauchs ist. Jede sündliche Handlung im engern Sinn

muß abhängig seyn von unserem eigenen Freyheitsgebrauch; aber sie kann mittelbar oder unmittelbar davon abhängen; in beyden Fällen ist sie frey und zurechnungsfähig.

2) Zum Charakteristischen sündlicher Handlungen gehört, daß die Handlung gesetzwidrig sey.

3) Ueberdieß muß bey einer sündlichen Handlung im engern Sinn auch zum Grunde liegen irgend ein Grad von Mangel an Achtung für das göttliche Gesetz oder an Wirksamkeit dieser Achtung. In dieser Rücksicht wird vorausgesezt, daß das handelnde Subjekt entweder wirklich erkenne, diese Handlung stehe im Widerspruch mit dem göttlichen Gesetz, oder daß es wenigstens diese Erkenntniß haben könnte, daß es sie aus eigener Schuld nicht habe. [In diesem engern Sinn wird das Wort Sünde auch in neutestamentlichen Stellen genommen. Z. B. Röm. 2, 12. vgl. mit 2, 14. f. 1, 32. Jac. 4, 17. 2, 9. (vgl. mit 10. f.) ꝛc.]

Es giebt innere und äußere Sünden im engern Sinn des Worts. Eine äußere Sünde (im engeren Sinn) ist eine solche äußere Handlung, die den angegebenen Charakter hat; eine innere Sünde eine blos innere Handlung, der jene Merkmale zukommen. Eine äußere Sünde im engern Sinn ist jederzeit mit einer innern verbunden. Denn jede äußere Sünde sezt wenigstens einen gesetzwidrigen Entschluß, oder eine pflichtwidrige Unterlassung des ernstlichen Widerstandes gegen eine böse Begierde (oder gegen ein zu einer Pflichtverletzung reizendes Gefühl) voraus. Aber nicht jede innere Sünde ist verbunden mit einer äußer-

ren Sünde. Eine äußere Handlung kann ihrer materialen Beschaffenheit nach erlaubt oder selbst geboten, und doch verbunden seyn mit innerer Sünde, also moralisch bös seyn. Eine äußere Handlung kann erlaubt, und doch eine böse Handlung ihrem innern Grund nach seyn, oder verbunden mit einer innern Sünde. So erklärt sich Paulus Röm. 14,23. (Paulus spricht von Handlungen, die im Allgemeinen nicht zu den verbotenen gehören.)

Selbst eine solche Handlung, die durch das Gesetz geboten ist, kann moralisch bös seyn, insofern sie aus einer moralisch schlimmen Absicht hervorgeht. Wenn z. B. irgend ein Richter ein gerechtes Urtheil spricht, aber nicht aus Gerechtigkeitsliebe, sondern einzig oder vorzüglich darum, weil er dadurch seinen Haß befriedigt; so ist sein gerechtes Urtheil eine böse Handlung. Wenn ein Wollüstling eine dem Schein nach lobenswerthe Wohlthätigkeit gegen eine dürftige Person vom andern Geschlecht beweist, um sie leichter verführen zu können; so ist seine Handlung eine moralisch böse, selbst sehr schändliche Handlung. Zu den innern Sünden gehören aber nicht blos diejenige, deren unmittelbare Folgen äußere Sünden sind; gesetzwidrige Gedanken, Einbildungen, Gefühle sind, in wiefern sie abhängig von unserer Freyheit sind, auch dann innere Sünden, wenn sie nicht in eine äußere That ausbrechen. Deßwegen erklärt Jesus Matth. 5, 28. auch den für einen der Gesinnung nach Ehebrecherischen, der ehebrecherische Gedanken und Begierden selbstthätig erregt und nährt (unterhält), oder doch nicht ernstlich bekämpft und unterdrückt. Deßwegen

versichert Jesus Matth. 15, 19. aus dem Herzen kommen hervor böse Gedanken 2c. Darauf bezieht sich auch zum Theil Col. 3, 5. 8. Allerdings muß aber dabey die Einschränkung nicht übersehen werden, böse Gedanken 2c. sind nur insofern innerliche Sünden, insofern sie unmittelbar oder mittelbar von unserem eigenen Freyheitsgebrauch abhängen. Sünde ist es also, wenn man sie freywillig erweckt, oder äußere Mittel gebraucht, in der Absicht sie zu erregen, wenn man solche böse Gedanken 2c., die man nicht freywillig erregt hat, die unwillkührlich sich aufdringen, nicht absichtlich und mit aller Anstrengung unterdrückt, Nachgiebigkeit gegen sie zeigt, bey ihnen mit Wohlgefallen verweilt.

Es können auch scheinbar gute Handlungen aus herrschender Verdorbenheit hervorgehen. Denn diese gehören, insofern eine moralisch schlimme Absicht dabey zu Grunde liegt, ihrer innern Beschaffenheit nach auch zu den innern Sünden. Wenn auch gesetzmäßige, aber nur scheinbar gute, Handlungen aus herrschender Verdorbenheit hervorgehen können; so kann auch Scheintugend, so können auch einzelne Scheintugenden damit verbunden seyn. Scheintugend überhaupt nennt man eine Fertigkeit in einem solchen äußeren Verhalten, das seiner materialen Beschaffenheit nach mit dem Buchstaben des Gesetzes übereinstimmt, bey dem aber nicht ein moralisch guter Sinn zu Grunde liegt, sondern andere Triebfedern. Eine Scheintugend ist eine Fertigkeit in einer gewißen Art gesetzmäßiger Handlungen, bey denen keine moralisch gute Absicht zu Grunde liegt.

Ein Laster im engeren gewöhnlichen Sinn, deß-

sen Quelle gleichfalls herrschende Verdorbenheit und Widerholung sündlicher Handlungen ist, ist eine Fertigkeit in einer gewißen Art von inneren und zugleich auch äußeren Sünden; (oder: gesetzwidrigen, nicht blos inneren, sondern auch äußeren, Handlungen) und Lasterhaftigkeit, überhaupt Fertigkeit in inneren und äußeren Sünden von verschiedener Art. In einem weiteren Sinn aber kann man durch ein Laster überhaupt eine Fertigkeit in einer gewißen Art von Sünden (also auch in einer gewißen Art von blos — inneren Sünden), und durch Lasterhaftigkeit eine Fertigkeit im Sündigen überhaupt, verstehen. — Einzelne Laster im weiteren und im engeren Sinn können mit einzelnen Scheintugenden, Lasterhaftigkeit im weiteren Sinn kann mit der Scheintugend (mit einem im Ganzen gesetzmäßigen äußeren Verhalten), verbunden seyn. — Daraus erklären sich von selbst einige Aussprüche Jesu, Matth. 7, 17. Luc. 6, 45.

(Man kann noch fragen, ob solche Menschen, bey denen Verdorbenheit herrschend ist, überall keine gute moralische Handlungen verrichten können. Wenn man durch eine gute Handlung eine solche versteht, die hervorgeht aus einer moralisch guten Gesinnung oder Charakter; so ist es freylich unmöglich, daß ein Mensch eine gute Handlung verrichte, so lange Verdorbenheit herrscht. Allein man kann auch gute Handlungen in einem weitern Sinn oder moralisch gute Handlungen von niedrigerer Potenz annehmen, und solche verstehen, die hervorgehen aus einer vorübergehenden moralisch guten Gemüthsstimmung, bey welchen ein

wirklich moralisch gutes, wenn gleich nur vorüberge-hendes, Gefühl zum Grunde liegt. In diesem Sinn läßt sich wohl nicht behaupten, daß nicht auch moralisch böse ungebesserte Menschen fähig seyen, moralisch gute Handlungen zu verrichten; und die Lehre Christi und der Apostel enthält auch nichts, was uns berechtigt, gute Handlungen in diesem Sinn moralisch bösen ungebesserten Menschen abzusprechen. Auch bey dem, der noch ungebessert ist, kann doch durch Gottes Wirkungen in manchen einzelnen Stunden oder Augenblicken die Thätigkeit des Gewissens so kräftig angeregt werden, daß er in solchen Stunden oder Augenblicken wirklich nicht in schlechter Absicht, sondern durch ein Gefühl von Ehrfurcht oder Dankbarkeit gegen Gott, von Achtung für das göttliche Gesetz bestimmt, etwas beschließt und ausführt, das mit einer Forderung dieses Gesetzes übereinstimmt. Und man muß sogar annehmen, daß das zuweilen der Fall sey; denn wie könnte sonst der Uebergang zur Tugend vernünftigerweise gedacht werden? Ein ungebesserter Mensch ist in solchen Augenblicken, wo sich das moralische Gefühl merklich wirksam äußert, wo er mit tiefer Rührung an moralische und religiöse Wahrheiten denkt, auf dem Weg zur Besserung. Seine Gemüthsstimmung ist das erste Element der Besserung, wenn er auch gleich in vielen Fällen dieser Art nicht wirklich zur Tugend übergeht, wenn auch der Vorsatz, sich zu bessern, dem er wenigstens jezt nahe ist, oder den er jezt wirklich faßt, noch nicht ausgeführt wird. Paulus beschreibt Röm. 7, 14. f. eine Klasse von Menschen, die noch ungebessert sind, aber doch billigen, was das

göttliche Gesetz fordert; und gerade bey dieser Klasse von Menschen kann der Fall leicht eintreten, daß sie in wirklich guter Absicht Handlungen verrichten, die dem göttlichen Gesetz angemessen sind. Warum sollte man nicht Handlungen in dem oben angegebenen niedrigeren Sinn moralisch gut nennen dürfen? Warum sollte man sich ohne hinlängliche Gründe die Freude rauben, auch an solchen Menschen einzelne gute Handlungen zu schätzen? Der Ausspruch Augustins, daß auch alle scheinbar gute Handlungen der Ungebesserten nur glänzende Sünden seyen, bedarf einer Einschränkung; er gilt bey vielen, und in sehr vielen Fällen, aber nicht allgemein, am wenigsten bey der vorhergenannten Klasse.

Dieß sind die allgemeinen Wirkungen der herrschenden Verdorbenheit. Aber unbestimmbar groß ist die Verschiedenheit in Absicht auf den Grad der Verdorbenheit und in Hinsicht auf die Beschaffenheit und Größe ihrer Wirkungen. In Absicht auf den Grad der Verdorbenheit im Allgemeinen, kann man Vogels Maasstab annehmen. Je vollkommener die Erkenntniß von moralischen und religiösen Wahrheiten bey einem Menschen ist, oder seyn kann, je überlegter und williger sein Entschluß ist, sich nicht durch das göttliche Gesetz bestimmen zu lassen, und je beharrlicher er seinen Vorsatz behauptet, desto größer ist in moralischer Hinsicht seine Verdorbenheit.

Aber es läßt sich eine große Menge von Graden derselben denken. Zu bemerken ist, daß die moralische Verdorbenheit allmählig immer näher kommen kann einer moralischen Fühllosigkeit, und daß es einen

solchen Grad von Verdorbenheit geben kann, und wohl schon gab, bey dem alle Besserungsmittel keine Wirksamkeit mehr äußern. In einem solchen Gemüthszustand befanden sich wohl die, in Absicht auf welche Jesus voraussezt, sie haben sich der Lästerung des heiligen Geistes schuldig gemacht, Matth. 12, 31. 32. Marc. 3, 29. (vgl. 30.) Luc. 12, 10. In Beziehung darauf lassen sich folgende Fragen aufwerfen:

1) Was hat Jesus zunächst verstanden durch Lästerung des göttlichen Geistes? Hat er diese Sünde wirklich für unvergeblich erklärt, und warum?

2) Kann diese Sünde auch noch jezt begangen werden?

3) Welchen praktischen Gebrauch soll man von Jesu Belehrung darüber machen?

1) Die erste Frage, mit der die übrigen zusammenhängen, kann so beantwortet werden: Wenn man auf den Zusammenhang in den angeführten Stellen des Matthäus und Markus achtet, und besonders die Bemerkung Marc. 3, 30. berücksichtigt über den Grund, aus welchem Jesus diesen Ausspruch gethan habe, so kann man kaum zweifeln, Jesus habe zunächst die Handlung einiger Pharisäer, die Matth. 12, 24. erzählt wird, verstanden, also eine Lästerung augenscheinlich ausserordentlicher, mit einem heiligen Zweck unverkennbar zusammenhängender Wirkungen Gottes, und zwar eine solche Lästerung, bey der sie augenscheinlich dem Ausspruch ihres Gewissens entgegenhandelten, die sie sich nur erlaubten, um der Wahrheit entgegenzuwirken. Aber hat Jesus diese Handlung wirklich für eine nicht zu vergebende erklärt? Matth. 12, 31.

sagt er, ἡ τε πνευματος βλασφημια ὐκ ἀφεϑησεται τῳ ανϑρωπῳ und v. f. sezt er hinzu, ὑτε εν τυτω τῳ ἀιωνι ουτε ἐν τω μελλοντι; und Marc. 3, 29. wird dieß so ausgedrückt: Wer den göttlichen Geist lästert, wird nie Vergebung erhalten, sondern er hat αιωνιον κρισιν zu erwarten. Einige haben angenommen, das ὐκ αφεϑησεται sey nur vergleichungsweise zu verstehen; sie werde weniger leicht vergeben, als andere Sünden. Allein diese Meynung läßt sich besonders mit Marc. 3, 29. nicht wohl vereinigen; Markus konnte in diesem Fall nur sagen, ὐκ εχει αφεσιν, nicht hinzusetzen: ἀλλ' ἐνοχος ἐςιν ἀιωνιυ*) κρισεως. Oder wie sollte man diese Worte, nach ihrer Beziehung auf die unmittelbar vorhergehenden betrachtet, übersetzen, wenn jene Ansicht die richtige wäre? Das Leztere stimmt mit dem Vorhergehenden nur dann zusammen, wenn man den Sinn so faßt: Er hat nie Vergebung zu erwarten. Andere nehmen an, ὐκ αφεϑησεται bezeichne nur eine sehr große Schwierigkeit in Beziehung auf Vergebung; Jesus wolle sagen, es sey für einen solchen sehr schwer, sich zu bessern, und daher Sündenvergebung zu erhalten. Allerdings ist nicht zu läugnen, daß Ausdrücke, die Unmöglichkeit anzeigen, zuweilen auch hyperbolisch für sehr große Schwierigkeit gesezt werden, z. B. Jer. 13, 23. (Ebr. 6, 4.). Allein auch diese Erklärung paßt wenigstens nicht für die Stelle Marc. 3, 29.: Sie stimmt nicht zusammen mit dem: ἀλλ' ενοχος etc., das nicht

*) Liest man auch, statt κρισεως, ἁμαρτηματος oder ἁμαρτιας; so muß der Sinn doch der nämliche seyn, wie bey der Lesart κρισεως.

blos heißen kann, er verdient*) Strafe, sondern die Strafe wird ihm zuerkannt, wird wirklich an ihm vollzogen werden (vgl. ενοχος 1 Mos. 26, 11. 3 Mos. 20, 9.) Und die Variante (ἁμαρτηματος und ἁμαρτιας) bey dieser Stelle hat auf die Bestimmung des Sinnes keinen Einfluß. Wenn man auch die Leseart ἁμαρτηματος oder ἁμαρτιας annimmt, so muß es doch denselben Sinn, wie κρισις, haben, — Strafe, wie Zachar. 14, 19. ꝛc.

Noch weniger kann die Meynung gebilligt werden, Jesus sage blos, die Lästerung des Geistes werde nicht vergeben werden, wenn der Mensch sich nicht bessere. Diese Meynung widerspricht nicht blos der Stelle bey Markus; sie paßt auch durchaus nicht in den Zusammenhang des 32sten Verses bey Matth. mit v. 31., auch nicht für den innern Zusammenhang des 31sten Verses. Wie könnte Jesus dieß gesagt haben, wenn er die Einschränkung hinzugedacht hätte, nur im Fall der Nichtbesserung? Dieß ist ja auch bey jeder andern Sünde der Fall.

Christus würde also den widersinnigen Ausspruch gethan haben, jede andere Sünde werde vergeben im Fall der Besserung; nur diese nicht, den Fall der Besserung ausgenommen. Man muß also annehmen, daß Jesus die Sünde, von der er spricht, für nicht zu vergeben erklärt. Nun hat aber Jesus theils selbst, theils durch seine Apostel versichert, daß alle diejenigen Sündenvergebung erhalten, die sich bessern. Also

*) Bey dieser Uebersetzung paßte in jedem Fall das: ἀλλ' ἐνοχος — κρισεως, nicht für das nächstvorhergehende.

muß Jesus vorausgesezt haben, die Sünde gegen den heil. Geist gehe hervor aus einem solchen Gemüthszustand, bey dem keine Besserung mehr zu hoffen sey, aus einem solchen Grad von Widersetzlichkeit gegen die Wahrheit, von Haß gegen das Gute, von moralischer Fühllosigkeit, durch den die Wirksamkeit aller Antriebe zum Guten, aller, auch ausserordentlicher, Besserungsmittel (wenigstens in diesem Leben) ganz und fortdaurend vereitelt werde. Ein wesentliches Merkmal dieser Handlung ist also, daß die Quelle davon der höchste Grad von moralischer Fühllosigkeit ist.

Kann nun aber

2) diese Sünde noch jezt begangen werden, ein solcher Gemüthszustand noch jezt vorkommen? Allerdings finden sich bey der Handlung der Pharisäer, die sich der *βλασφημια τȣ πνευματος* schuldig machten, gewiße besondere Umstände, die nicht in einem andern Zeitalter auch vorkommen. Allein dieß berechtigt nicht, zu behaupten, daß nicht ein solcher Gemüthszustand auch sonst unter einer andern äußern Lage vorkommen könne, wie der war, der bey jenen Pharisäern Quelle der Lästerung des *πνευμα ἁγιον* war, und sich dadurch äußerte. Man muß es als möglich annehmen, daß Menschen und namentlich Christen zu einem solchen Grad von moralischer Fühllosigkeit herabsinken können, daß sie, wenn gleich nicht in allen Umständen, doch in Hinsicht auf den moralischen (Gemüths-) Zustand jenen Pharisäern ähnlich sind.

Aber was läßt sich

3) davon für ein praktischer Gebrauch machen?

a) Wir sind freylich in keinem Fall berechtigt, irgend einen auch noch so Verdorbenen zu denen zu rechnen, die sich in einem solchen Gemüthszustand befinden. Jesus wußte vermöge seiner eigenthümlichen Verbindung mit dem Allwissenden, daß jene Pharisäer so tief herab gesunken seyen, daß selbst ausserordentliche Besserungsmittel bey ihnen nichts mehr nützen. Aber wir können dieß in Beziehung auf keinen unserer Mitmenschen wissen; wir sind also nicht befugt, vorauszusetzen, irgend einer unserer Mitmenschen befinde sich wirklich schon in solcher moralischer Fühllosigkeit; wir sollen also jeden immer noch als einen solchen behandeln, bey dem Besserungsmittel noch nicht ganz unwirksam seyen.

b) Zur Beruhigung ängstlich gewissenhafter Menschen, in Absicht auf die Besorgniß, sie möchten diese Sünde begangen haben, kann man dadurch mitwirken, daß man sie zu überzeugen sucht, keiner könne sich in jenem Gemüthszustand befinden, der ächte Reue und ein ernstliches Verlangen nach Besserung und Begnadigung fühlt.

c) Um sich selbst vor solcher Fühllosigkeit zu hüten, darf man sich nur hüten vor allem dem, was zur Widersetzlichkeit gegen religiöse und moralische Wahrheiten führt, was dazu beyträgt, die Achtung für das Gute und Heilige überhaupt und Ehrfurcht gegen Gott zu schwächen. Ebendaraus ergiebt sich auch, wie wir beytragen sollen, daß andere nicht in einen solchen Gemüthszustand herabsinken.

Es findet sich auch Verschiedenheit in Absicht auf die Beschaffenheit und in Ansehung der Größe der Wirkungen der herrschenden Verdorbenheit. — Es giebt verschiedene Gattungen von herrschenden Verderbnissen.

1) Aus den obengenannten Grundmodifikationen der verkehrten (unmoralischen) Selbstliebe gehen auch andere herrschende Fehler hervor, die zunächst mit pflichtmäßiger Selbstliebe im Widerspruch stehen, z. B. Habsucht, Geiz; aber auch

2) solche Laster und Fehler, die zunächst einer pflichtmäßigen Menschenliebe entgegengesezt sind; z. B. eine partielle oder mehr oder minder allgemeine Verachtung anderer, Neid, Lieblosigkeit und Feindseligkeit mit allen ihren Zweigen, aber auch Empfindeley und Weichlichkeit in Beziehung auf andere.

Mit den Grundmodifikationen (Grundformen, oder Hauptzweigen) einer unmoralischen (verkehrten) Selbstliebe stehen

3) im Zusammenhang alle die herrschenden Fehler, die zunächst entgegenstehen einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott. Dazu gehört nicht blos gänzlicher Mangel an Religiosität, sondern auch eine solche Religiosität, die nicht so beschaffen ist, wie sie es seyn soll; eine solche Gesinnung, bey welcher der Glaube an die Religionswahrheiten nicht die erforderliche Wirksamkeit hat, oder bey der es an irgend einem wesentlichen Bestandtheil einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott fehlt.

Damit stehen ferner in Verbindung verschiedene Gattungen von Verderbnissen (Fehlern) in Beziehung

auf das Erkenntniß- und Gefühlsvermögen. Es giebt sehr verschiedene Fehler, in Absicht auf die Art, wie man Verstand und Vernunft gebraucht; — mehr oder weniger Trägheit in Absicht auf diesen Gebrauch, oder auch eine mehr oder weniger große, aber dem moralischen Zweck nicht untergeordnete, ja diesem widerstreitende (oder: entgegenstrebende), Thätigkeit. Eine Folge davon sind verschiedene Arten von Irrthümern, die unmittelbar oder mittelbar sich auf das Moralische beziehen, von unmittelbar praktischen Irrthümern, unter welchen der verderblichste der ist, daß es keine wahre Freyheit und Moralität gebe, — von mittelbar moralischen Irrthümern, — Unglaube auf der einen Seite entweder in Beziehung auf Religion überhaupt oder das Christenthum, auf der andern Seite unrichtige Vorstellungen von der Religion oder einzelnen auf die Religion sich beziehenden Sätzen, Aberglauben im weitesten Sinn. Alle diese Arten von Lastern und Fehlern findet man aufgezählt, ihrer Beschaffenheit nach bestimmt, und in Absicht auf ihre Moralität beurtheilt in Reinhards Moral I. Band. Ich will sie nicht ausführlicher entwickeln; es ist aber nicht schwer, aus der Lehre von den Tugenden und Pflichten abzuleiten, welche Beschaffenheiten und Zustände und warum sie moralisch fehlerhaft seyen.

Noch ist eine Verschiedenheit bemerkenswerth, in Hinsicht auf die Beschaffenheit der Wirkungen der Verdorbenheit. Sie bezieht sich auf das äußere Handeln im Verhältniß zum innern Zustand.

Es giebt nämlich

1) solche Menschen, die offenbar lasterhaft sind,

die jede Art von gesetzwidrigen Handlungen, zu welchen sie durch ihre herrschende Neigung verleitet werden, ohne Scheue begehen.

2) Mehr als eine Gattung solcher, die mit einer moralisch bösen Gesinnung ein solches äußeres Verhalten verbinden, das eine gewiße, größere oder kleinere, Aehnlichkeit mit dem Verhalten des Tugendhaften hat. Sie beobachten entweder gewiße Arten von Pflichten anhaltend und sorgfältig, oder alle Arten von Pflichten, aber nicht in allen Fällen, in beyden Fällen nicht aus lauterer Absicht. Ihr äußeres scheinbar tugendhaftes Verhalten geht nicht hervor aus Achtung und Liebe zum Guten, aus Ehrfurcht und Liebe gegen Gott, sondern einzig aus Triebfedern ganz anderer Art, etwa aus Neigung zum äußern Wohlseyn, aus Rücksicht auf ihren äußern guten Ruf, aus Furcht vor unangenehmen Folgen ꝛc. Zu dieser Gattung von Menschen gehören, ausser andern, auch theils die Heuchler (im engeren Sinn), theils die Eingebildetguten (oder: Eingebildetfrommen). Heuchler im engern Sinn sind solche, die sich absichtlich stellen, als ob sie moralisch gut und religiös wären, ohne daß sie es wirklich sind, und ohne daß sie den ernstlichen Willen haben, es zu werden.

Eingebildetreligiöse sind solche, die wegen einer Scheintugend sich selbst täuschen durch den Wahn, daß sie wirklich moralisch gut und religiös seyen.

Mit diesen beyden Klassen muß man aber die nicht verwechseln, die zwar wirklich ihrer Gesinnung nach gut sind, aber doch aus einer gewißen Unlauterkeit immer noch besser scheinen wollen als sie sind. Und je

schändlicher die Denkart eines Heuchlers ist, desto sorgfältiger muß man sich hüten, irgend einen ohne strengen Beweis in diese verworfene Klasse zu setzen. Heucheley ist fortdaurender Mißbrauch des Heiligsten; und wer einmal sich diese unselige Fertigkeit erworben hat, der ist gewiß auch äußerst schwer zu bessern. Dieß sind im Allgemeinen die Hauptverschiedenheiten in Rücksicht auf Beschaffenheit und Wirkungen der Verdorbenheit.

Aber alle diese Wirkungen sind zugleich unbestimmbar verschieden bey Verschiedenen in Rücksicht auf den Grad. —

Was die allgemeinen Ursachen der Verschiedenheiten betrifft, so liegt der Grund davon theils in den freyen Selbstbestimmungen verschiedener Menschen, theils in manchfaltigen Ursachen, die verschieden sind vom eigenen Freyheitsgebrauch. Aber die lezteren Ursachen können blos insofern mitwirken, als sie unmoralische Begierden, Neigungen und Handlungen von irgend einer Art veranlassen, oder etwa zur Bestimmung des Materiellen der Verdorbenheit beytragen. Ein Hauptgrund der Verschiedenheit liegt in der Verschiedenheit des Freyheitsgebrauchs verschiedener Menschen, theils unmittelbar, theils mittelbar. Mittelbar insofern, als die eigene freye Selbstthätigkeit auch zur Bestimmung anderer Ursachen und der Wirkungen anderer Ursachen beyträgt, von welchen die Modifikationen der Verdorbenheit zum Theil abhängen. Zum Beyspiel, eigener Freyheitsgebrauch hat wichtigen Einfluß auf den körperlichen Zustand, Umgang, Lebensart, auf die Art, wie der Mensch äußere Objekte auf sich einwirken läßt. Alle Ursachen

der zweyten Gattung sind in keinem Fall bestimmende Ursachen des Bösen als Bösen (seiner Form nach betrachtet), sondern nur veranlassende Ursachen, oder tragen sie in Absicht auf die Gegenstände, an welchen sich die Verdorbenheit äußert, zur Bestimmung bey. Die eigene Freyheit kann

1) in vielen Fällen die Wirkungen anderer Ursachen verhindern. Aber es steht auch

2) in der Gewalt des Menschen, dem Effekt solcher äußerer Wirkungen, die er nicht verhindern konnte, entgegenzuwirken, diesen aufzuheben, die Folgen zu vernichten, oder mehr oder minder zu verhindern. Zu diesen äußern Ursachen gehören

1) bey verschiedenen Individuen auch von einer und derselben Nation vorzüglich folgende Umstände:

a) Verschiedene Seelenanlagen, verschiedene körperliche Beschaffenheiten und Zustände, daher auch Verschiedenheit in Absicht auf das, was auf den Körper wirkt, in Absicht auf Nahrungsmittel, Luft ꝛc. Aber die Seelenanlagen und die körperlichen Beschaffenheiten, und alles was auf den Körper wirkt, können den Menschen nicht nöthigen zu einer bestimmten Aeußerung der Verdorbenheit; sie können nur Veranlassung dazu geben, oder dazu beytragen, daß die herrschende böse Neigung sich nun gerade auf diesen Gegenstand, nicht auf einen andern, oder mehr auf diesen, als auf einen andern, richtet. Ueberdieß hat die eigene Freyheit des Menschen, der dabey wirklich alle ihm gegebene Hülfsmittel gebrauchen will, eine sehr große Gewalt, zum Theil auch in Absicht auf Verhinderung gewißer körperlicher Zustände, die mehr oder weniger

nachtheilig wirken. Die ursprüngliche Organisation hängt freylich nicht von der eigenen Freyheit ab; aber in Rücksicht auf erst entstehende Zustände kann die eigene Freyheit in manchen Fällen mehr oder weniger wirken. Jedes besondere Temperament ist eine gewiße Disposition zu gewißen Fehlern; aber nie hat es eine solche Gewalt, daß der Mensch, wenn er ernstlich will, und beym Gebrauch aller von Gott ihm gegebenen Mittel, genöthigt werden kann zu irgend einer schlimmen Handlung. Ueberdieß ist jedes Temperament auch ein Erleichterungsmittel gewißer Tugenden, insofern auf das Materielle derselben, oder auf die Legalität des Handlens Rücksicht genommen wird. Alle äußere Ursachen sind nur veranlassende, oder tragen zur Bestimmung des Gegenstandes bey: Dieß gilt auch in Rücksicht auf alle andere von der Freyheit verschiedene Ursachen:

b) Aeußere Glücksumstände, — Mittel, sich Lebensunterhalt zu verschaffen, die Einwirkung anderer auf Geist und Herz, durch Beyspiel, Unterredung, Umgang, Schriften. Wie viel Gewalt hat der Mensch, besonders in lezterer Rücksicht! In sehr vielen Fällen hängt es von ihm ab, ob dieser oder jener Mensch auf ihn einwirken soll: In sehr vielen Fällen hängt es von ihm ab, diese oder jene Verbindung zu wählen, oder aufzuheben (aufzulösen), diese oder jene Schrift zu lesen, oder nicht. Und wenn er es in andern Fällen nicht verhindern kann, daß andere gefährlich auf ihn wirken; so hängt es doch von seinem eigenen Willen ab, ob er sich diesen Einwirkungen (passiv) hingeben will oder nicht, ob er den Eingebungen anderer folgen will oder nicht,

Eben diese allgemeine Bemerkungen gelten auch in Rücksicht

2) auf die Ursachen, die zu Nationalverschiedenheiten in Absicht auf Verdorbenheit beytragen. Auch zu diesen gehört Verschiedenheit des Körpers, des Klimas, der Lebensart, Verschiedenheit der Seelenanlagen, und dann Verschiedenheit der Art und des Grads der Kultur, Verschiedenheit in Absicht auf die bürgerliche Verfassung und öffentliche Religion. Alle diejenigen Umstände, die zunächst ausserhalb des Gebiets der Freyheit liegen, sind in keinem Fall bestimmende Ursachen von etwas Bösem, als solchem (seiner Form nach betrachtet); aber sie veranlassen manchfaltige Modifikationen der Verdorbenheit; sie tragen auch dazu bey, daß diese sich gerade auf diese oder jene Gegenstände richtet.

Herrschende Verdorbenheit von jeder Art ist an sich selbst das größte Uebel, aber auch ihren Folgen nach unvermeidlich nachtheilig. Wie verschieden auch ihre Grade und Modifikationen sind, so ist sie doch in jedem Fall ein absolutes und an sich das größte Uebel. Denn sie ist ein Zustand, der in fortdaurendem Widerspruch mit dem göttlichen Gesetz und unserer Bestimmung steht, der sehr entehrend ist für die menschliche Natur, die uns zu Gegenständen des höchsten Mißfallens des vollkommensten Geistes macht (vergl. Röm. 8, 8.): Sie entfernt immer weiter von dem Ziel der Aehnlichkeit mit Gott; sie strebt den Zwecken des Weisesten entgegen; sie ist fortgehende Verletzung der Ehrfurcht gegen Gott und fortgehender Undank gegen ihn.

Aber sie hat auch mehr oder weniger nachtheilige Folgen,

1) in Rücksicht auf den, bey dem Verdorbenheit herrscht,

2) auf andere.

1) In Rücksicht auf die Verdorbenen in Absicht auf Vollkommenheit und geistiges Wohlseyn. Bey herrschender böser Gesinnung werden immer mehr Vorurtheile und Irrthümer herrschend; das Licht im Menschen wird immer mehr verdunkelt; je länger dieser Zustand dauert, desto mehr wird der Mensch verfinstert. Mit herrschender Verdorbenheit sind aber auch verbunden Mangel an innerem geistigem Wohlseyn, und positive unangenehme Gefühle. Es kann zwar eine gewiße scheinbare (periodische) Ruhe vorhanden seyn; aber auch diese wird nicht selten gestört durch unwiderstehlich unangenehme Gefühle, besonders durch Gewissensvorwürfe; solange das Gewissen sich noch wirksam äußert. Sie kann in keinem Fall lange dauren; und wenn sie bis zum Tod fortdauert, so muß sie sich endigen mit einem furchtbaren Erwachen in der künftigen Welt. Denn wenn ein solcher sich nicht bessert, so hat er ein furchtbares Elend in der künftigen Welt zu erwarten, von dem er nie ganz frey zu werden hoffen darf. Erfolgt aber in diesem Leben noch Besserung, so darf er allerdings sich die Versicherung von der Begnadigung aneignen; aber dadurch werden nicht alle nachtheilige Folgen seines vorhergehenden Zustandes in Beziehung auf das gegenwärtige Leben sogleich und ganz aufgehoben; und je später er sich bessert, desto weniger ist er berechtigt, denselben Grad von Seligkeit

im künftigen Leben zu erwarten, den er bey einer frühen Besserung hätte erreichen können.

2) Daß herrschende Verdorbenheit auch in Rücksicht auf andere, vielfache nachtheilige Folgen hat, für einzelne und für ganze Gesellschaften, für Zeitgenossen und die Nachwelt, braucht nicht ausgeführt zu werden. Wer andern durch ein böses Beyspiel oder durch Einflösung böser Grundsätze schadet, schadet zugleich vielen andern, selbst dem nachwachsenden Geschlecht.

Nachtheilig sind die Folgen herrschender Verdorbenheit für andere, theils in Rücksicht auf moralische Vollkommenheit, theils in Hinsicht auf Glückseligkeit.

Christliche Ethik.

Abschnitt II.

Lehre von der christlichen Besserung, oder allgemeine Ascetik.

Dieser zweyte Theil der Moral theilt sich in zwey Abtheilungen:

1) Vom Anfang und Fortgang der Besserung überhaupt;

2) Von den vorzüglichsten Besserungsmitteln.

Dieser Theil beantwortet die Frage, wie der Mensch das werde, was er werden soll, wie die christliche Tugend bey ihm erzeugt, erhalten und vervollkommnet werde, und welche Mittel dabey gebraucht werden müssen. Nun ist freylich die Besserung der Menschen allerdings eine solche Wirkung, eine solche Reihe von Veränderungen, die im Anfang und Fortgang von vielfachen Wirkungen Gottes abhängt; aber die Moral beschränkt sich darauf, die Veränderung darzustellen, die in dem sich Bessernden vorgehen muß, und zu zeigen, was der Mensch selbst, und auf welche Art er zum Anfang und Fortgang seiner Besserung beytragen solle.

Die Frage: In wie vielfacher Hinsicht die Besserung von Gott abhänge, beantwortet die Dogmatik.

I) Die christliche Besserung

1) begreift im weitern Sinn theils die Entstehung der christlichen Tugend, oder die christliche Sinnesänderung, theils den Fortgang darin, oder die Erhaltung und das Wachsthum derselben, in sich. Besserung ist ein Ausdruck, der nicht blos das bezeichnet, was bey denen vorgehen muß, die zur christlichen Tugend übergehen: Er umfaßt auch alles, was sich auf die Fortdauer der christlichen Tugend bezieht. Der Besserung bedürfen alle ohne Unterschied; der Sinnesänderung nur die, bey denen noch keine christliche Gesinnung herrscht. Sinnesänderung ist Entstehung der christlichen Tugend; (sie heißt auch Wiedergeburt, Bekehrung, Buße ꝛc.) Im neuen Testament wird theils die Sinnesänderung, theils Besserung überhaupt durch verschiedene Ausdrücke bezeichnet, die den nämlichen Hauptbegriff ausdrücken, und nur in Nebenbegriffen zum Theil verschieden sind. Sinnesänderung wird bezeichnet

a) durch den Ausdruck μετανοια. Dieses Wort bedeutet zuweilen, besonders bey den LXX. Reue, auch Veränderung eines einzelnen Entschlusses wie Ebr. 12, 17. Aber im N. T., wenn es von denen gebraucht wird, die zu einer Gott wohlgefälligen, namentlich zu einer christlichen Gesinnung übergehen, bezeichnet es, wenn nicht immer, doch gewöhnlich, den ganzen Innbegriff der Veränderungen, die bey ihnen vorgehen. Z. B. Apg. 26, 20. 5, 31. Apg. 11, 18. In diesem weitern Sinn nimmt es auch Jesus Luc. 24, 47. 15, 7. 10. vgl. 17. f. Am richtigsten wird es

hier Sinnesänderung übersezt. In der Hauptsache gleichbedeutend ist

b) der Ausdruck **Wiedergeburt**, 1 Petr. 1, 23. 3. Die Worte, die das anzeigen, werden in mehreren Sprachen im Allgemeinen von solcher Umkehrung gebraucht, durch die etwas aus einem schlimmen Zustand in einen bessern versezt wird. In diesem Sinn sprechen die Stoiker von παλιγγενεσια των όλων und Joseph. Arch. 11,3.9. von einer παλιγγ. πατριδος; Cic. ad Attic. VI, 6. von seiner eigenen παλιγγ. (von der Würde und dem Wohlstand, den er durch seine Zurückberufung aus dem Exil wieder erlangte). Jüdische Schriftsteller gebrauchen diesen oder einen gleichbedeutenden Ausdruck von der Wiederbelebung der Todten und der damit verbundenen großen Weltveränderung (cf. Philo de Cherubim p. 127. ed. Mangey.); aber bey ebendenselben wird Wiedergeburt auch oft in einem religiösen oder moralischen Sinn genommen, — in dem Sinn: Uebergang von Abgötterey zur Verehrung des wahren Gottes, oder innere moralische Veränderung, Uebergang von Verdorbenheit zu moralisch guter Gemüthsbeschaffenheit. In diesem leztern Sinn wird jener Ausdruck auch im N. T. (1 Petr. 1, 23. 3. Tit. 3, 5.) genommen: Im Allgemeinen bezeichnet er eine solche Veränderung, welche die unmittelbare Folge hat, daß bey dem Menschen eine neue Art zu denken, zu wollen und zu handeln herrschend wird, die mit dem göttlichen Gesez einstimmt, und der moralisch schlimmen entgegengesezt ist. Wiedergeburt ist in der Hauptsache dasselbe, was μετανοια ist; aber der erstere Ausdruck ist sehr energisch,

und enthält den Nebengedanken, es sey eine den ganzen Menschen umfassende Veränderung, mit der ein neues geistiges Leben beginne.

Sehr nahe damit verwandt ist γεννασθαι (Joh. 3, 6.) εκ τȣ πνευματος, und (Joh. 1, 13. 1 Joh. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18.) εκ τȣ Θεȣ.

Der Hauptbegriff ist derselbe, wie bey αναγεννησις. Aber es liegt darin noch der Nebenbegriff, daß diese Veränderung hervorgebracht werde durch besondere Wirkungen Gottes; und der Hauptbegriff selbst wird zugleich näher bestimmt; denn es liegt darin auch das, die Sinnesänderung sey eine solche, deren Folge ist, daß der Mensch Gott ähnlich υιος Θεȣ, τεκνον Θεȣ werde, daß er namentlich in Beziehung auf Heiligkeit und Seligkeit Gott ähnlich werde, vergl. Joh. 1, 13. vgl. 12. 1 Joh. 3, 10. vgl. 9. und einige andere Stellen. Γεννασθαι ἐκ τȣ Θεȣ heißt also durch Gottes Wirkung so umgeändert werden, daß man Gottes Kind, daß man Gott ähnlich wird.

In der Hauptsache gleichgeltend ist

c) επιστρεφειν oder επιστρεφεσθαι, ohne oder mit einem Zusatz, aus der a. T. Sprache genommen; diesem korrespondirt Bekehrung, ohne Zusatz, oder Bekehrung zu Gott oder zu Christo. Daß επιστρεφειν in der Hauptsache s. v. a. μετανοειν ist, zeigt z. B. Apg. 15, 3. vgl. 11, 18. Die Bekehrung ist eine solche Veränderung, die die Folge hat, daß man, abgewandt vom Bösen, Gott verehrt (man vergleiche Apg. 26, 18. 1 Thess. 1, 9.).

Uebrigens wird durch diese Ausdrücke im N. T. zuweilen auch noch ein gewißer, nicht auf alle anwen-

barer Nebenbegriff ausgedrückt, der sich auf solche bezieht, die vom Judenthum oder Heidenthum zum Christenthum übergehen. Ein mehr umfassender Ausdruck ist

4) ἁγιαζειν oder ἁγιαζεσθαι, das nicht blos auf die Entstehung der christlichen Tugend sich bezieht, sondern auch, wenigstens in einigen Stellen, auf den Fortgang darin. Ἁγιος ist ein aus dem alten Testament entlehnter Ausdruck, und bezeichnet die Christen insofern, als sie Glieder eines Volks Gottes sind; daher ἁγιαζεσθαι: darunter aufgenommen werden. Aber häufig wird es in einem noch engeren Sinn genommen: Unter die ächten Glieder des Volks Gottes aufgenommen werden, so umgeändert werden, daß man zu diesen gehört, z. B. Apg. 26, 18. In diesem Sinn schließt es nothwendig in sich auch das ernstliche Streben nach Heiligkeit; aber dieses beschränkt sich nicht auf den Anfang der Besserung, auf die Zeit der Sinnesänderung, es geht durch das ganze Leben fort, vgl. 2 Cor. 7, 1. Röm. 6, 19. 1 Thess. 4, 3. 5, 23.

Ausser diesen Ausdrücken finden sich noch mehrere, die in der Hauptsache denselben Hauptbegriff anzeigen, eigentliche und noch mehrere bildliche. Zu den eigentlichen gehört der Ausdruck ἀνακαινωσις (Tit. 3, 5.), ανανεεσθαι τω πνευματι τȣ νοος (Eph. 4, 23.), auch πιςις ohne oder mit einem Zusatz, Glaube an Christum. Auch dadurch wird zuweilen alles ausgedrückt, was die angeführten Ausdrücke enthalten, weil der christliche Glaube an Jesum im engern Sinn alles das, theils in sich begreift, theils voraussezt, theils zur Folge hat, was zur christlichen Besserung erfordert

wird. Man findet aber auch namentlich in den paulinischen Briefen mehrere bildliche Ausdrücke, die theils Sinnesänderung, theils christliche Besserung überhaupt bezeichnen; z. B. κτιζεσθαι ἐπι εργοις αγαθοις (Eph. 2, 10.), und καινη κτισις (Gal. 6, 15. vgl. 5, 6.) 2 Cor. 5, 17. (Dieser Ausdruck steht in der nächsten Verwandtschaft mit γενναεσθαι ἐκ θεȣ); ferner: Den alten Menschen ausziehen, den neuen anziehen (αποτιθεναι oder απεκδυεσθαι τον παλαιον ἀνθρωπον, ενδυσασθαι τον νεον. Eph. 4, 22 — 24. Col. 3, 9. f.). (Auch dieser Ausdruck bezieht sich zwar vorzüglich, aber nicht ausschließend, auf den Anfang der Besserung durch das Christenthum.) Lebendig gemacht werden mit oder durch Christum, συζωοποιεισθαι τω Χριςω Eph. 2, 5. f. eine Veränderung, durch die ein ganz neues geistiges Leben entsteht, das aber auch dem Anfang nach ein seliges ist. Den Ausdruck: ἀποθνησκειν τη ἁμαρτια Röm. 6, 1. gebraucht Paulus so, daß er zugleich eine Beziehung auf Christi Tod hat. Er drückt aus, christliche Sinnesänderung, aber von der Seite betrachtet, von der sie in sich begreift einen lebendigen Glauben an Christum, sofern er um unserer Sünde willen starb.

Was gehört nun zur christlichen Sinnesänderung, was gehört wesentlich dazu, und welche zufällige Verschiedenheiten finden dabey statt? W e s e n t l i c h wird erfordert eine mit ä c h t e r R e u e verbundene E r k e n n t n i ß u n s e r e r S ü n d h a f t i g k e i t und G l a u b e an J e s u m im e n g e r n Sinn.

Mit diesem und mit jener hängt untrennbar zusammen der aufrichtige, feste und wirksame Vorsatz, alles

sorgfältig zu vermeiden, was mit Gottes und Christi Geboten im Widerspruch steht, sie zum obersten Bestimmungsgrund des Wollens und Handelns zu machen.

Wesentlich wird erfordert

1) lebendige Erkenntniß unserer Sündhaftigkeit, verbunden mit ächter Reue und ernster Verabscheuung alles Bösen. Aber auch

2) der Anfang des Glaubens an Jesum im engern Sinn. Beydes kann auf doppelte Art erwiesen werden. Man kann

a) von gewißen Aussprüchen Jesu und der Apostel ausgehen, aus denen hervorgeht, daß beydes zur christlichen Sinnesänderung gehöre.

Man kann aber auch

b) diesen Satz unabhängig davon beweisen: Man kann ausgehen vom Zweck der christlichen Sinnesänderung und daraus darthun, daß dazu einestheils ächte Reue, anderntheils wirksamer Glaube an Jesum erfordert werde, d. h. man kann ausgehen vom Begriff der christlichen Tugend, und daraus folgern, daß zu ihrer Entstehung diese beyden Veränderungen erfordert werden.

Wir verbinden beydes, und zeigen:

a) Aus Aussprüchen Christi und der Apostel läßt sich unmittelbar beweisen, daß jene Bestandtheile zur christlichen Sinnesänderung gehören.

Zugleich bestimmen wir den Begriff von dem einen und andern.

1) Beweis in Beziehung auf den ersten angegebenen Bestandtheil der Sinnesänderung. Zu den vor-

züglichsten der Aussprüche, die sich darauf beziehen, gehören folgende: Luc. 15, 11. f.

[Es war ohne Zweifel Zweck Jesu, durch diese Parabel einestheils die Belehrung anschaulich zu machen, wie wohlgefällig Gott die Sinnesänderung sey, wie sehr viel Gutes ein sich bessernder Sünder von Gott zu hoffen habe, anderntheils zu zeigen, was im Allgemeinen zur μετανοια erfordert werde. Auf das Leztere bezieht sich v. 17—20. Jener Sohn hatte sich der Aufsicht seines Vaters entzogen, um ungebunden leben zu können; aber sein Betragen hatte für ihn traurige Folgen; er fühlte auf schmerzhafte Art Mangel, und dieses traurige Gefühl hatte die Wirkung, daß er zur Besonnenheit kam und anfieng, ernsthaft über sein Verhalten nachzudenken. Daran schloß sich eine lebhafte Erinnerung an seine Verschuldung an. Er erinnerte sich, daß er nur durch seine eigene Schuld sich in diese traurige Lage gebracht habe; nicht mehr, dachte er, sey er würdig, als Sohn betrachtet zu werden, er wolle seinen Vater bitten, ihn nur nicht ganz zu verstoßen. Zur Sinnesänderung wird nach dieser Beschreibung nothwendig erfordert, daß der Sünder über seinen moralischen Zustand vorerst ernsthaft nachdenke, dann erkenne und mit lebendiger Ueberzeugung erkenne, er habe sich verschuldet vor Gott, er sey nicht würdig, als Sohn von Gott behandelt zu werden, und daß er zugleich den Vorsatz fasse und ausführe, zum Gehorsam gegen Gott, seinen Vater, zurückzukehren (v. 20.).] Mit dieser Parabel können noch andere Stellen verbunden werden in Beziehung auf das erste Erforderniß der Sinnesänderung, in Beziehung auf

Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit, verbunden mit ächter Reue, z. B. Luc. 18, 9. f. vorzüglich v. 13. 14. (Ausdruck eines tiefen Gefühls der Sündhaftigkeit und des aufrichtigen Verlangens, von Gott begnadigt zu werden). Da sagt Jesus v. 14., eben dieser τελωνης sey wirklich begnadigt worden, wie überhaupt jeder, der sich selbst erniedrigt. Jesus lehrt also, eine solche Gemüthsstimmung, wie die des τελωνης, sey nothwendige Bedingung der göttlichen Begnadigung. Nun erklärt er sonst, μετανοια etc. sey eine nothwendige Bedingung der Begnadigung und Seligkeit (Luc. 24, 47. ꝛc. Joh. 3, 3. ꝛc.). Also muß jene Gemüthsveränderung einerley mit der μετανοια Luc. 15. seyn, oder wesentlich zu derselben gehören. — 1 Joh. 1, 8. 9. Mit dieser Stelle kann der allgemeine Ausspruch 2 Cor. 7, 10. verbunden werden (der λυπη κατα θεον steht die λυπη τȣ κοσμȣ entgegen, die den θανατος wirkt. Λυπη τȣ κοσμȣ ist eine Traurigkeit, die hervorgeht aus einem irdischen Sinn, Traurigkeit über gewiße unangenehme Folgen der Sünden, aber eine solche, die selbst nur entspringt aus einem fortdaurenden irdischen Sinn. Sie führt nicht zur Besserung, nur zu größerem Verderben. Die λυπη κατα θεον dagegen wirkt eine beseligende Besserung. Die leztere muß also eine solche Traurigkeit über Sünde seyn, die hervorgeht aus der Ueberzeugung, daß Sünde überhaupt an sich ein sehr großes Uebel sey, daß wir dadurch dem göttlichen Willen entgegenhandeln, uns Gott mißfällig machen, uns vor Gott verschulden. Was die Uebersetzung der Worte: λυπη κατα θεον, betrifft, so kann man sie entweder, (was das wahrscheinlichste

ist,) so übersetzen: Eine Traurigkeit, die Gott wohlgefällt, dem göttlichen Willen angemessen ist, so kommt κατα vor, Röm. 8, 27.); oder eine von Gott absichtlich geweckte (veranlaßte, beförderte) Traurigkeit, also ebendarum eine solche, bey der die Anerkennung zu Grund liegt, daß Sünde an sich selbst etwas Strafbares sey, daß man dadurch dem heiligen Willen, den heiligen Zwecken Gottes und seiner Bestimmung entgegen handle. In diesen Aussprüchen ist nun alles enthalten, was zu einer solchen Erkenntniß unserer Sündhaftigkeit gehört, die wesentlich zur Sinnesänderung erfordert wird. Dazu gehört nämlich:

I) daß wir unsere Sündhaftigkeit erkennen,

II) so erkennen, daß diese Erkenntniß mit ächter Reue verbunden ist.

I) Erkennen müßen wir vor allem unsere Sündhaftigkeit. Jener verlohrne Sohn erkannte, daß er sich sehr schwer verschuldet habe an seinem gütigen Vater und an Gott, daß er nicht werth sey, als Sohn behandelt zu werden. Es ist also

a) nicht genug, sich nur zu beschränken auf die allgemeine Vorstellung, Menschen seyen überhaupt Sünder, und insofern auch wir. Dieß kann in Beziehung auf den Zweck, der Erkenntniß der Sündhaftigkeit befördern soll, sehr wenig oder gar nichts wirken. Vor allem müssen wir erkennen, wir namentlich seyen Sünder.

Und dieser Gedanke muß

b) nicht blos im Allgemeinen, sondern in Anwendung auf unsern bisherigen moralischen Zustand gedacht werden, auf unser individuelles Verhalten.

Wir müßen also uns selbst unpartheyisch prüfen, und bey dieser Prüfung muß Rücksicht genommen werden nicht blos auf das positiv begangene Böse, sondern auch auf das unterlassene Gute. Wir müßen uns überdieß lebhaft vergegenwärtigen die vielfachen Hülfsmittel zur Besserung, welche die göttliche Vorsehung gerade uns ertheilte, die manchfaltigen Umstände, die gerade uns vom Bösen oder vom Fortgang im Bösen abhalten konnten und sollten; wir müßen daran denken, wie Gott durch manche äußere von uns unabhängige Umstände, wie er durch Leiden und Wohlthaten, durch Verbindung mit andern, wie viel er überhaupt in manchen Fällen beygetragen habe, uns kräftig zur Besserung zu ermuntern; und uns dann fragen, wie wir alles dieses benuzt haben; wir müßen daran denken, daß alles, was Gott gethan hat, um Besserung bey uns zu bewirken, bisher mehr oder weniger fruchtlos bey uns war. Wir müßen ferner bey einer solchen Selbstprüfung keineswegs blos in Betrachtung ziehen das Gesetzwidrige unsers *äußern* Verhaltens, sondern vorzüglich auch an die Sündlichkeit unserer *innern* Handlungen und unserer herrschenden *Gesinnung* denken. Viele beobachten ein solches äußeres Verhalten, daß wenigstens Menschen ihnen nicht leicht einen Vorwurf darüber machen können, aber ihr Inneres, ihre Gesinnung ist verderbt. Aber auch bey denen, deren Verhalten im Ganzen mehr oder weniger gesetzwidrig war, soll die Selbstprüfung vorzüglich auch auf das Innere gerichtet seyn. Untersuchen soll der Mensch, wie diejenigen seiner Handlungen beschaffen waren, die blos in seinem Innern vorgiengen; er

soll sich erinnern, wie oft er böse Gedanken, Begierden, Gefühle, absichtlich erregt oder freywillig genährt, wie oft er in der Einsamkeit sich mit Gedanken ꝛc. beschäftigt habe, die nicht nur eines Christen, sondern auch eines Menschen unwürdig sind. Untersuchen soll er vorzüglich, wie seine Gesinnung, wie die Triebfedern seines Handelns beschaffen waren. Daran soll er sich erinnern, daß die innerste Quelle seines Lebens verdorben war; aber er soll auch bestimmt untersuchen, welche besondere böse Neigung oder Neigungen gerade bey ihm wirkten, und Haupttriebfedern seines innern und äußern Handelns waren. Nur eine solche Prüfung kann zu einer richtigen und wirksamen Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit führen. Freylich kann die Selbstkenntniß nicht in einer kurzen Periode vollendet werden, freylich wird sie nur allmählig vervollkommnet; aber der Anfang derselben wenigstens wird nothwendig zur Entstehung der christlichen Tugend erfordert, wenigstens das, daß wir mit Ueberzeugung erkennen, nicht nur überhaupt, daß eine böse Gesinnung bey uns herrscht, sondern auch, welche böse Neigungen Quelle unsers Wollens und Handelns waren. Diese Erkenntniß muß aber auch

II) mit ächter Reue verbunden seyn. Denn nach dem Ausspruch Jesu wird zur Sinnesänderung erfordert, Anerkennung unserer Verschuldung und Strafwürdigkeit Luk. 15, 18. f. 18, 13. Eine gefühlvolle (Luc. 18, 13.) Ueberzeugung von unserer Verschuldung und Strafwürdigkeit wird dazu erfordert; eine solche Anerkennung unserer Sündhaftigkeit ist aber nothwendig mit Bereuung des Bösen als

Bösen und mit einem aufrichtigen Abscheu gegen das Böse überhaupt verbunden.

Wer blos glaubt, seine bisherige Handlungsart und Gesinnung habe unangenehme Folgen, wer nicht die Ueberzeugung hat, daß die Verknüpfung unangenehmer Folgen mit einer verdorbenen Gesinnung und Handlungsart eine gerechte sey, daß das Böse an sich selbst strafwürdig, folglich verabscheuungswerth sey, bey dem geht die Veränderung nicht vor, von der Jesus spricht, der erkennt nicht mit Ueberzeugung seine Strafwürdigkeit an, dessen Reue kann auch nicht ächt seyn. Dieß bestätigt auch 2 Cor. 7, 10. Wir müssen also, wenn unser Sinn wirklich geändert werden soll, vor allem andern erkennen, daß Sünde und Sündhaftigkeit an sich selbst ein sehr großes Uebel und strafwürdig, folglich verabscheuungswerth sey.

Nach der Lehre Jesu und der Apostel wird zur christlichen Sinnesänderung erfordert eine mit ächter Reue verbundene Erkenntniß unserer Sündhaftigkeit; dieß wird auch dadurch bestätigt, daß

2) zur Entstehung der christlichen Tugend Glaube an Jesum im engern Sinn erfordert wird. Ich will zuerst erweisen, daß dieser Glaube wirklich dazu erfordert werde, und dann zeigen, auch daraus folge, daß lebendige Erkenntniß unserer Sünden zur Sinnesänderung erfordert werde. Glaube an Jesum im engern Sinn bezieht sich, was den Gegenstand betrifft, zunächst auf die Verheissung der Sündenvergebung, die im Evangelio enthalten ist. Aber der Glaube an diese Verheissung kann in der Anwendung nicht getrennt werden vom Glauben an gewiße andere Verheissungen,

die mit jener in engem Zusammenhang stehen. Glaube an Jesum im engern Sinn bezieht sich zugleich auf die Verheissungen eines besondern göttlichen Beystandes zur Besserung, und der künftigen Seligkeit im überirdischen Reich Gottes und Christi.

Diese Verheissungen des Evangelii, zunächst die der Sündenvergebung, vertrauensvoll und dankbar in Beziehung auf sich selbst annehmen, heißt an Jesum glauben im engern Sinn. Es ist nicht von bloßem Fürwahrhalten die Rede, das freylich nothwendig darin enthalten ist. Glaube ist ein wirksames Fürwahrhalten, oder lebendige Ueberzeugung von der Wahrheit oder den Wahrheiten, die der Gegenstand desselben sind, in Anwendung auf uns selbst. Glauben an Jesum im engern Sinn ist daher ein wirksames, mit persönlicher Aneignung verbundenes, Fürwahrhalten der Verheissung, daß Gott uns in Rücksicht auf den Tod Christi begnadigen wolle, und der damit zusammenhängenden Verheissungen des Evangeliums; oder ein solches Vertrauen auf die göttliche Gnade, das gegründet ist auf Jesum und namentlich auf seinen Tod. Dieß ist das Wesentliche, welches der Glaube an Jesum bey seinem ersten Anfang gemein hat mit dem Glauben an Jesum in seinem Fortgang; oder dieß ist es, was er beym Anfang der Besserung gemein hat mit dem Glauben an Jesum, der erst folgt auf die Sinnesänderung. Der Unterschied des einen und des andern besteht darin: Ehe die Sinnesänderung vollendet und ehe der Mensch sich der vollendeten Sinnesänderung, ehe er sich einer ächten Reue, der Verabscheuung alles Bösen, des ernstlichen und wirksamen

Vorsatzes, Gott zu gehorchen, bewußt ist, besteht der Glaube darin, daß der Mensch Begnadigung hofft, daß er vertrauensvoll glaubt, die Anstalt Gottes zur Begnadigung gehe namentlich auch ihn an, Gott wolle unter der Bedingung einer ächten Reue und eines aufrichtigen und festen Vorsatzes, Gott zu gehorchen, auch ihm vergeben. Der Glaube aber, der auf die Sinnesänderung (oder auf die ächte Reue und den damit verbundenen Vorsatz) folgt, ist nicht blos Hoffnung, sondern volles Vertrauen, und besteht darin, daß der Mensch glaubt mit lebendiger Ueberzeugung, Gott habe ihm seine Sünden vergeben, (nicht blos, er wolle es thun,) er habe schon die Rechte eines von Gott Begnadigten, namentlich und vorzüglich das Recht zur künftigen Seligkeit. Der Glaube, der auf die Sinnesänderung folgt, spricht sich aus Röm. 5, 1. f. 8, 31. ff.

Nun ist zu zeigen,

a) daß Glaube an Jesum im engern Sinn zur christlichen Sinnesänderung erfordert wird.

(Dabey ist natürlich nur von solchen die Rede, die das Christenthum kennen, oder Fähigkeit und Gelegenheit haben, es hinlänglich kennen zu lernen. Es ist die Rede von christlicher Sinnesänderung, die hinlängliche Kenntniß des Christenthums voraussezt.) Daß Glaube an Jesum im engern Sinn seinem Anfang nach erfordert werde, zur christlichen Sinnesänderung, läßt sich beweisen

α) aus der Verbindung der Stelle Luc. 15, 18. 20. mit allen denen, aus welchen folgt, daß die Hoffnung der Begnadigung oder der Glaube an Begnadigung ge-

gründet seyn müße auf Christum und namentlich seinen Tod. In jener Parabel, Luc. 15, 18. 20. ist auch das enthalten, daß Zutrauen zu Gott in Hinsicht auf Begnadigung erfordert werde zur Sinnesänderung. Dieß läßt sich wohl aus v. 18. 20. richtig schließen. Den Entschluß, zu seinem Vater zurückzugehen, hätte jener Sohn nicht ernstlich gefaßt, und nicht ausgeführt, wenn er nicht die zuversichtliche Hoffnung gehabt hätte, er werde, seiner Verirrungen ungeachtet, von seinem Vater nicht verstoßen werden, sein Vater werde ihm wenigstens die Bitte gewähren, ihn unter seine Hausgenossen aufzunehmen. Daß aber ein reuevoller Sünder von Gott bey weitem mehr zu hoffen habe, und hoffen solle, deutet das Folgende an. Der Vater that ohne Vergleichung mehr, als der Sohn gehofft hatte. Der Vater behandelte ihn wie einen ganz gehorsamen Sohn; er gab ihm gleich die auffallendsten Beweise der zärtlichsten Liebe (v. 20—22.). In dieser Parabel liegt also: Zur Sinnesänderung wird auch Vertrauen auf die göttliche Gnade erfordert, und der reuevolle Sünder darf Gott bey weitem mehr zutrauen, als jener Sohn seinem Vater; er darf die höchsten Beweise der Liebe von Gott erwarten; er darf hoffen, von Gott so behandelt zu werden, als wäre er kein Uebertreter des göttlichen Gesetzes. Verbindet man nun mit diesem allgemeinen Ausspruch Jesu andere Belehrungen Jesu und der Apostel, in denen eine nähere Bestimmung der Lehre von der Begnadigung und von dem Vertrauen auf die göttliche Gnade enthalten ist; so ergiebt sich der bestimmtere Satz: Zur christlichen Sinnesänderung wird ein auf Jesum und nament-

lich auf seinen Tod gegründetes Vertrauen auf die göttliche Gnade erfordert.

Diese Stellen sind aber aus der Dogmatik bekannt. Eben der Satz, daß Glaube an Jesum in diesem Sinn zur christlichen Sinnesänderung erfordert werde, läßt sich

β) erweisen aus der Vergleichung derjenigen Stellen, in welchen der Glaube allein für Bedingung der Begnadigung oder ewigen Seligkeit erklärt wird, mit denjenigen, in welchen Sinnesänderung überhaupt als Bedingung der Begnadigung oder künftigen Seligkeit dargestellt wird. Es giebt

א) Aussprüche Jesu und der Apostel, wo der Glaube an Jesum allein, (der Glaube an ihn im engern Sinn) für eine Bedingung der Begnadigung und Seligkeit erklärt wird, z. B. Joh. 3, 14. ff. Das υψωθηναι Jesu ist ähnlich der Erhöhung jenes Cerasten (jener Schlange). Ohne Zweifel also bedeutet υψωθηναι hier die Erhöhung Jesu an das Kreuz, und selbst das syrisch-chaldäische Wort, das Jesus wohl gebrauchte, (זקף) wird zuweilen von Aufgehängten oder Gekreuzigten gebraucht, vergl. Esr. 6, 11., und Esth. 7, 10. (in der chald. Paraphr.) *) Der Sinn ist also: Eine Folge der Erhöhung Jesu ans Kreuz werde seyn, daß alle, die auf ihn vertrauen, nicht unselig werden. Πιστευειν kann in diesem Zusammenhang nichts bedeuten, als zunächst das Vertrauen auf Jesum, und zwar in Beziehung auf seinen Kreuzestod. Es korrespondirt dem Vertrauen, mit welchem die Is-

*) Auch in der älteren syrischen Uebersetzung des N. T. Matth. 20, 19. ist זקף soviel als kreuzigen.

raeliten auf jenen Cerasten hinsehen sollten. Eben dieser Glaube ist es auch unstreitig, von dem Paulus spricht: Röm. 3, 22. 25. (es ist das Vertrauen auf Jesum, als denjenigen, durch welchen, durch dessen Tod Befreyung von der Strafe unserer Sünde bewirkt worden ist; πιϛις ἐν τω ἁιματι Χριϛȣ (v. 25.), das Vertrauen auf Christum, insofern er starb zur Vergebung unserer Sünden.

ב) Aber in andern Stellen wird Sinnesänderung (Wiedergeburt ꝛc.) ebenso unstreitig für eine nothwendige Bedingung der Begnadigung oder der Seligkeit erklärt. Joh. 3, 3. 5. versichert Jesus, nur der könne in Gottes Reich kommen, der wiedergeboren sey durch Gottes Wirkung. Also muß Jesus vorausgesezt haben, daß alle, die das Vertrauen, von welchem er v. 15. 16. spricht, auf ihn setzen, wiedergeboren seyen; also muß der Anfang des Vertrauens auf Jesum selbst zur Wiedergeburt v. 3. 5. gehören: Oder Jesus hat das, was er vorher von Wiedergeburt sagte, (zum Theil) dadurch erklärt, daß er versicherte, daß alle, die an ihn glauben, zum ewigen seligen Leben gelangen, oder in Gottes herrliches Reich kommen werden. Eben derselbe Apostel Paulus, der Röm. 3. ꝛc. Vertrauen auf Christum allein als Bedingung der Begnadigung nennt, erklärt, daß bey Christo nur eine *καινη κτισις* gelte (Gal. 6, 15. vgl. 5, 6.), daß also nur diejenigen, die (dem Innern nach, ihrer Gesinnung nach) umgeschaffen seyen, an den hohen Wohlthaten, die wahre Christen Christo verdanken, Theil nehmen können ꝛc. vgl. auch Apg. 3, 19.

Und Jesus hat kurz vor seiner Erhöhung Luc. 24, 47.

seinen Aposteln den Auftrag gemacht, Menschen von allen Völkern, Vergebung der Sünden, und als Bedingung davon μετανοιαν anzukündigen. Vergleicht man nun die Stellen von der lezten Art mit denen von der ersten; so ergiebt sich, daß zur Sinnesänderung namentlich auch Glaube an Jesum wesentlich erfordert werde. Denn nur unter dieser Voraussetzung lassen sich jene Aussprüche in vollkommene Harmonie mit einander bringen. vgl. 1 Joh. 5, 1. Dieß kann endlich

γ) bestätigt werden, durch alle die Aussprüche, in denen der Glaube an Jesum im engeren Sinn als wirkende Ursache, oder als Quelle der christlichen Tugend oder der Liebe beschrieben wird. Hieher gehört z. B. Gal. 5, 6. [die πιςις erklärt er für das Princip der ganzen christlichen Tugend. Nun zeigt aber der Zusammenhang mit v. 4. 5. und andern Stellen, daß die πιςις nicht blos Glaube an die göttliche Lehre Jesu, sondern vertrauensvolle und dankbare Annahme der Verheissung der Begnadigung bedeutet, die sich auf Christum und namentlich auf seinen Tod gründet (vgl. 3, 13.)].

Eben das liegt auch in mehreren andern Stellen, z. B. 1 Joh. 5, 1. ff., wo der Glaube, daß Jesus, Christus sey, Vertrauen auf ihn als Sohn Gottes und Seligmacher der Menschen, für das erklärt wird, wodurch der Mensch in den Stand gesezt werde, die Welt zu überwinden, und zugleich gesagt wird, jeder der an Jesum Christum glaube, sey γεγεννημενος εκ τȢ ϑεȢ. Damit kann 1 Petr. 1, 3. ff. Gal. 2, 20. Luc. 7, 47. rc. verbunden werden. Wenn nun aber aus diesen Stellen der Schluß hervorgeht, daß Glaube an

Jesum Quelle der christlichen Tugend (der christlichen Gottseligkeit) sey; so läßt sich auch daraus sicher schliessen, daß ihre Entstehung nothwendig in sich begreife die Entstehung jenes Glaubens, — daß Glaube an Jesum im engern Sinn nothwendig erfordert werde zur christlichen Sinnesänderung.

Eben dadurch wird aber auch

b) der (schon erwiesene) Satz bestätigt, daß eine lebendige Erkenntniß unserer Sündhaftigkeit zur christlichen Sinnesänderung erfordert werde, denn ohne diese kann jener Glaube nicht entstehen; und schon darum ist es ein sehr unvernünftiger Gedanke, den man in den neuesten Zeiten oft genug wiederholte, ohne Rücksicht auf die Gegengründe, daß der Glaube an Jesum in keinem nothwendigen Zusammenhang mit Besserung und Heiligung stehe, [daß man die Menschen überreden wolle, sie können durch einen unfruchtbaren Glauben beseligt werden.]

Der Glaube an Jesum, wovon im neuen Testament und unserem kirchlichen System die Rede ist, ist ein solcher, der gar nicht entstehen kann, ohne daß ein Anfang der Besserung gemacht werde. Insofern

1) er sich zunächst bezieht auf Verheissung der Sündenvergebung, sezt er eine lebendige Ueberzeugung davon voraus, daß wir strafwürdig seyen, und Sünde und Sündhaftigkeit an sich selbst ein sehr grosses Uebel und strafwürdig sey. Wir können unmöglich die Verheissung der durch Jesu Tod erworbenen Sündenvergebung vertrauensvoll annehmen, und in Anwendung auf uns selbst glauben, ohne überzeugt zu seyn, nicht blos daß auf herrschenden Ungehorsam

göttliche Strafen folgen, sondern vorzüglich auch davon, daß wir in Rücksicht auf unsere moralische Beschaffenheit strafwürdig seyen. Wenn irgend ein Mensch zwar Gottes Strafen fürchtete, aber sie als unverdient betrachtete; so könnte er die Lehre des Evangelii von der Begnadigung unmöglich in Anwendung auf sich glauben; denn zu dieser gehört wesentlich, Gott wolle uns von verdienten Strafen freysprechen, uns unserer Strafwürdigkeit unerachtet seiner väterlichen Liebe würdigen. Die Sündenvergebung, die das Evangelium Jesu ankündigt, ist keineswegs Erlassung unverdienter Strafen. Kein Mensch kann also die Lehre des Evangeliums von der Begnadigung in Anwendung auf sich glauben, ohne überzeugt zu seyn, daß er wegen seiner Sündhaftigkeit strafwürdig und daß Sündhaftigkeit an sich strafwürdig sey. Unmöglich können wir im Ernst glauben, Jesus sey auch um unserer Sünden willen gestorben, wenn wir nicht namentlich auch unsere Verschuldung anerkennen. Unmöglich können wir auf Jesum als unsern Erlöser von den Strafen unserer Sünden vertrauen, so lange wir noch unser Vertrauen auf unser eigenes Verdienst setzen zu dürfen meynen. Der Glaube an Jesum im engern Sinn sezt schon darum eine lebendige Erkenntniß unserer Sündhaftigkeit voraus, weil er Glaube ist an die Verheissung des Evangelii von der Sündenvergebung in Anwendung auf uns.

Aber dieser Glaube steht

2) in untrennbarer Verbindung mit vertrauensvoller Annahme der Verheissung Gottes, daß er uns

durch seinen, auch übernatürlichen, Beystand Besserung möglich machen wolle; und auch in dieser Hinsicht sezt Glaube an Jesum Anerkennung unserer Verdorbenheit und Hülfsbedürftigkeit, und ein aufrichtiges und ernstliches Verlangen nach Besserung voraus. Wie sollte ein Mensch jene Versicherung des Evangelii vom Beystande Gottes zur Besserung in Anwendung auf sich von Herzen glauben, mit Vertrauen und Dankbarkeit annehmen können, ohne theils seine Verdorbenheit anzuerkennen, theils ein aufrichtiges und ernstliches Verlangen nach dem zu fühlen, was ihm Gott möglich machen will durch seinen Geist, — nach der Heiligung? Dieses Verlangen aber kann ohne Reue über unsere Sünden, es kann ohne lebendige Achtung für die Heiligkeit des göttlichen Gesetzes nicht stattfinden.

3) Eben so sezt der Glaube an Jesum ein aufrichtiges und ernstliches Verlangen nach Besserung (Heiligung), also auch lebendige Erkenntniß unserer Sündhaftigkeit, insofern voraus, als er in sich schließt die Hoffnung der himmlischen Seligkeit. Die Verheissung dieser Seligkeit kann keiner vertrauensvoll und dankbar annehmen, ohne aufrichtiges Verlangen nach dieser Art von Seligkeit zu fühlen.

Aber diese Seligkeit ist an sich so beschaffen, daß es durchaus unmöglich ist, sie aufrichtig zu wünschen, so lange man nicht aufrichtig Heiligung will. Das Reich Gottes, in dem wir beseligt werden sollen, ist ein solches Reich, in dem nur die gesättigt werden, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit (Matth. 5, 6.), [ein solches Reich, in welchem der Wille Gottes

vollkommen befolgt wird (Matth. 6, 10.)]. Ein wesentlicher Theil jener Seligkeit besteht darin, daß wir mit dem heiligsten Wesen, mit Gott und Jesu, in nähere Verbindung kommen, — daß wir mit heiligen Geistern in Gemeinschaft stehen. — Wie könnte aber ein Mensch aufrichtig wünschen, diese Seligkeit zu erlangen, wenn er nicht ein aufrichtiges Verlangen nach Heiligkeit fühlt? Der Glaube an Jesum im engern Sinn kann also nicht entstehen, ohne daß schon der erste Anfang der Besserung da ist, ohne daß ein aufrichtiges Verlangen nach Besserung vorhanden ist. Auch können nur diejenigen die im Evangelium enthaltene Verheissung der künftigen Seligkeit vertrauensvoll annehmen, die auch das aufrichtig und ernstlich wollen, was das Evangelium für eine Bedingung derselben erklärt. Ferner gehört zum Glauben an Christum überhaupt aufrichtiges Wollen alles dessen, was wir durch Christum werden können und sollen, also auch (1 Cor. 1, 30.) der Heiligung.

Daß nach der Lehre Jesu

3) auch ein aufrichtiger, fester und wirksamer (in That übergehender) Vorsatz, den uns bekannt gemachten Willen Gottes zu befolgen, zur Sinnesänderung erfordert werde, kann aus Luc. 15, 18. 20. Apg. 26, 20. ꝛc., aber auch schon daraus geschlossen werden, daß ächte Reue und ächter Glaube an Jesum zur christlichen Sinnesänderung gehören.

Alle diese Sätze lassen sich nun

b) mittelbar aus der christlichen Lehre erweisen, aus dem Zweck der christlichen Sinnesänderung, aus dem Verhältniß der Reue und des Glau-

bens an Jesum zur christlichen Tugend. Sobald man einen richtigen Begriff von dieser voraussezt, so läßt sich begreifen, warum einestheils Reue und anderntheils Glaube an Jesum im engern Sinn zur Entstehung der christlichen Tugend erforderlich seye. Dieß läßt sich

I) erweisen in Absicht auf die **Reue** und Erkenntniß unserer Sündhaftigkeit. Christliche Tugend kann unmöglich entstehen, ohne daß wir den aufrichtigen und festen Vorsatz fassen, uns zu bessern, nicht blos einen unbestimmten Entschluß zur Besserung, sondern den bestimmten fassen, nicht nur überhaupt von keiner bösen Neigung, sondern namentlich von keiner derjenigen uns beherrschen zu lassen, die bisher uns beherrschten, namentlich unsern bisherigen Sünden zu entsagen. Daraus folgt nothwendig, daß der Anfang der christlichen Besserung nicht statt finden kann, ohne reuevolle Anerkennung unserer Sündhaftigkeit. Wir können uns nicht ernstlich entschließen, uns zu bessern, ohne überzeugt zu seyn, daß wir der Besserung bedürftig seyen, daß unsere bisherige Gesinnung nicht recht beschaffen war. Wir können keinen bestimmten auf **unsere Individualität** sich beziehenden, Entschluß zur Besserung fassen, ohne die **individuelle** Modifikation der Verdorbenheit, die sich bey uns findet, anzuerkennen; wir können nicht unsern bisherigen Sünden entsagen wollen, ohne zu erkennen, welche Sünden und böse Neigungen gerade bey uns herrschend waren, in welcher Gestalt sich die verkehrte Selbstliebe gerade bey uns äußerte. Wir müßen mit Reue unsere Sündhaftigkeit erkennen, wenn wir einen bestimmten Entschluß zur Besserung namentlich in der

Hinsicht, in welcher wir gerade der Besserung bedürfen, fassen und ausführen wollen. Aber unsere Reue muß

2) eine solche seyn, die sich keineswegs blos auf den natürlichen Trieb zu eigenem Wohlseyn gründet, sie muß eine solche seyn, bey der die Ueberzeugung zu Grund liegt, daß das Böse als Böses verabscheut werden solle, daß es an sich etwas strafwürdiges sey. Denn wenn diese Ueberzeugung bey der Reue nicht zu Grund liegt, und wichtigen Einfluß darauf hat, so kann die Reue, wenn auch das Gefühl noch so schmerzhaft ist, nicht eine wahre, nicht eine solche Besserung zur Folge haben, wie sie nach dem Evangelio und der Vernunft beschaffen seyn soll. Eine Reue jener Art kann freylich die Folge haben, daß der Mensch seine Sitten bessert. Aber dieß kann ganz wohl mit einer fortdaurenden tiefen und herrschenden Verdorbenheit bestehen. Von einer solchen Besserung ist die Rede, durch die ächte christliche Tugend erzeugt wird; und dazu kann eine solche Reue nicht beytragen, deren Quelle einzig die natürliche Neigung zum Wohlseyn ist, die blos daher kommt, daß man die unangenehmen Folgen seiner Handlungsart, aber einzig darum verabscheut, weil sie im Widerspruch stehen mit unserer natürlichen Abneigung gegen das Unangenehme oder mit dem natürlichen Trieb zum Wohlseyn.

Eine solche Reue kann nicht zur christlichen Besserung beytragen,

α) weil aus derselben Abscheu gegen das Böse an sich nicht hervorgehen kann. Man wird dabey zwar

Befreyung von allen unangenehmen Folgen der Sünde wünschen; aber weil man diese blos deßwegen verabscheut, weil sie unangenehm sind, so kann daraus nicht entspringen Haß gegen das Böse an sich.

Man wird vielleicht seine Handlungsart ändern, aber im Innersten wird die Neigung zum Bösen fortdauren; man wird nur wünschen, daß unangenehme Folgen von der Befriedigung unserer Neigung getrennt seyn möchten.

β) Gehört zur christlichen Tugend wesentlich ein höherer Grad von Liebe (und Zutrauen) zu Gott. Aber dieser Sinn kann nicht bey einer solchen Reue entstehen, deren Princip einzig natürliche Abneigung gegen das Unangenehme ist. Wer sich in dieser Gemüthsstimmung befindet, wird Gott nicht lieben können, sondern als ein Wesen betrachten, das ganz willkührlich mit einer gewißen Gesinnung und Handlungsart unselige Folgen verknüpft habe, und daher immer nur einen geheimen Widerwillen gegen Gott empfinden, der mit dem an sich Gleichgültigen willkührlich so viel Unangenehmes verknüpft habe. Die Reue muß nothwendig aus der lebendigen Ueberzeugung hervorgehen, daß das Böse an sich selbst verabscheuungswerth und bereuungswerth sey, daß jede dem göttlichen Gesetz widerstrebende Handlung strafwürdig sey.

Aber daraus folgt freylich nicht,

3) daß nicht bey der Reue auch der natürliche Trieb zum Wohlseyn mitwirken dürfe und oft solle. Denn

α) kann der Lasterhafte in der Regel nicht zum se-

sten Entschluß kommen, einer Handlungsweise, die ihm so viel sinnliches Vergnügen verschaffte, ganz auf immer zu entsagen, wenn er nicht auch überzeugt ist, daß er nur durch entgegengesezte Gesinnung glücklich, und daß er bey seiner bisherigen am Ende nothwendig unselig werde.

β) Ueberdieß ist Rücksicht auf die unangenehmen Folgen der Sündhaftigkeit, (selbst auch in manchen Fällen im Fortgang der Besserung,) ein starkes Gegengewicht gegen manche Hindernisse.

γ) Ausserdem ist noch in Betrachtung zu ziehen, daß Rücksicht auf die unangenehmen Folgen herrschender Verdorbenheit für viele die erste Veranlassung zu einem ernsten Nachdenken über ihren moralischen Zustand ist, daß das Gefühl der unseligen Folgen herrschender Sündhaftigkeit für viele die erste Aufforderung ist, der Stimme ihres Gewissens Gehör zu geben, also durch jenes das moralische Gefühl in Thätigkeit gesezt wird. — Jesus selbst hat ebendeßwegen auch den Umstand in die Parabel vom verlohrnen Sohn (Luc. 15,17. vgl. 18.) aufgenommen, er habe daran gedacht, daß er sich durch seine Schuld in einen so traurigen Zustand gestürzt habe. Aber auch

δ) auf rein moralische Art kann Rücksicht auf die nachtheilige Folgen herrschender Sündhaftigkeit wirken. Auch der Gedanke kann zur Reue mitwirken, daß wir durch eigene Schuld bisher manche physische Uebel herbeygeführt und dadurch unsere Pflicht verlezt haben, daß wir unsern Mitmenschen und uns dadurch Nachtheile verursacht, und einer Uebertretung des heiligen Gesetzes Gottes uns schuldig gemacht haben. Zur Sinnesänderung wird

II) Glauben an Jesum erfordert. Auch dieß läßt sich aus dem Zweck der christlichen Sinnesänderung herleiten.

1) Ohne den Glauben an Jesum im engern Sinn kann bey einem seine Verschuldung lebendig erkennenden Menschen, die kindliche Liebe gegen Gott, die zur christlichen Tugend gehört, und eine so dankbare und vertrauensvolle Liebe gegen Jesum, als wir ihm schuldig sind, nicht wohl entstehen, — nicht entstehen bey einer solchen Gemüthsstimmung, die nothwendig zum Anfang der Besserung gehört, bey der man nicht durch Selbsttäuschung geblendet ist, sondern seine Sündhaftigkeit lebendig anerkennt.

Soll eine vertrauensvolle Liebe gegen Gott geweckt werden, so bedarf der seine Verschuldung innig fühlende Mensch zuerst vor allem andern einer zuverläßigen Hoffnung der Begnadigung, — einer hinlänglich festen Ueberzeugung davon, daß Gott ihn, unter der Bedingung einer ächten Reue, von den Strafen seiner Sünden freysprechen und beseligen wolle. Und diese Hoffnung und Ueberzeugung kann, wenn sie hinlänglich begründet seyn soll, sich nur auf die göttliche Offenbarung gründen. Ist sie aber darauf gegründet; so muß sie auch ein solches Vertrauen auf die Gnade Gottes seyn, das sich auf Jesum und seinen Tod gründet. Die bloße Vernunft kann uns darüber keine befriedigende Belehrung geben, ob Gott verschuldete Menschen begnadigen wolle oder nicht. Sie kann nicht bestimmen, welches Maas von göttlicher Güte gegen sündige strafwürdige Geschöpfe mit seiner höchsten Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit vereinbar sey;

sie kann uns ebendarum nicht einmal einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit davon geben, daß Gott sündige Menschen, bey einer ächten Reue (bey einem aufrichtigen Streben nach Besserung) von den Strafen der Sünden (von Strafen in der künftigen Welt) freysprechen, daß er sie seiner ganzen väterlichen Liebe in dieser und jener Welt würdigen wolle.

Durch bloße Vernunft können wir uns nicht zu einer hinlänglich beruhigenden und begründeten Hoffnung der Begnadigung und Seligkeit erheben, — um so weniger, je richtiger die Erkenntniß und je lebhafter das Gefühl von der Größe unserer Verschuldung gegen Gott ist. Wird aber jene Hoffnung auf die christliche Offenbarung gebaut, so muß sie sich gründen auf Jesum als unsern Erlöser, der eben in der Absicht sein Leben für uns ließ, um uns Vergebung der Sünden und Seligkeit zu verschaffen. Eben darum wird auch dieser Glaube dazu erfordert, den Sinn einer vertrauensvollen kindlichen Liebe gegen Gott bey uns hervorzubringen. Ohne diesen Glauben muß eine solche ängstliche Furcht vor Gott und seinen Strafen bey dem, der seine Verschuldung lebhaft anerkennt, herrschend seyn, die ihrer Natur nach nicht bestehen kann mit wahrhaft kindlicher Liebe gegen Gott als unsern Vater. Also kann diese nicht entstehen ohne den Glauben an Jesum; folglich wird dieser Glaube wesentlich erfordert zur Entstehung der christlichen Tugend.

Mit diesem Grunde kann man noch andere verbinden.

2) Auch eine solche Liebe gegen Jesum, als

zur christlichen Tugend gehört, kann nicht entstehen ohne Glauben an ihn im engern Sinn. Ebendieß ist der stärkste Verpflichtungs- und Aufmunterungsgrund zur höchsten Dankbarkeit und zur vertrauensvollsten Liebe gegen Jesum, daß er vorzüglich in der Absicht unter so drückenden Umständen in dieser Welt lebte, und sich freywillig in den Tod hingab, um unser Erlöser von den unseligen Folgen der Sünden zu seyn. Eben darum kann eine so dankbare und vertrauensvolle Liebe gegen Jesum, als wir ihm schuldig sind, unmöglich geweckt werden und herrschend werden, ohne die lebendige Ueberzeugung, daß wir der Liebe Jesu unsere Begnadigung und Seligkeit zu danken haben. Damit kann man die weitere Betrachtung verbinden: Nicht blos aus diesem Grunde, sondern auch in anderer Hinsicht ist dieser Glaube ein höchst wirksames, durch kein anderes in unserer Gewalt stehendes Mittel zu ersetzendes, Beförderungsmittel einer willigen, muthigen und von Stolz reinen Entschlossenheit zu einem uneingeschränkten Gehorsam gegen die Gebote Gottes und Jesu. Er ist

a) ein höchst wirksames Beförderungsmittel theils einer willigen und muthigen, theils einer von Stolz reinen Entschlossenheit.

α) Der **Willigkeit** und des **Muths**, den festen Entschluß zu fassen, und auszuführen, alle seine Neigungen Gottes heiligem Gesetz ohne Einschränkung unterzuordnen. Ein höchst wirksames Beförderungsmittel dieser Willigkeit und dieses Muths ist der Glaube an Jesum, nicht blos, weil er Quelle der Liebe gegen Gott und Jesum ist, sondern auch aus folgendem Grunde:

א) Sehr hinderlich ist für unsere Willigkeit und unsern Muth in Hinsicht auf Gehorsam gegen das göttliche Gesetz die mehr oder minder peinliche Unruhe, die aus der Ungewißheit entspringt, ob wir nicht auch bey redlichem Streben nach Besserung, in der künftigen Welt doch Strafen unserer bisherigen Abweichungen vom göttlichen Gesetz werden leiden müßen, durch die unser künftiger Zustand so werde modifizirt werden, daß er im Ganzen unselig seyn werde. Eine solche Unruhe hat wohl immer einen mehr oder minder nachtheiligen Einfluß auf die Thätigkeit für das Gute; es fehlt dabey an Lust und Muth, den Weg zu betreten, den das Christenthum vorzeichnet.

Von dieser Unruhe aber werden wir durch den Glauben an Christum befreyt. Durch diesen Glauben wird

ב) ferner der Zweifel vollkommen gehoben, ob es in Beziehung auf unsere Glückseligkeit der Mühe werth sey, uns zu entschließen zu so vielen Entbehrungen und Aufopferungen, als der Gehorsam gegen Gottes und Jesu Gebote fordert; und auch in dieser Hinsicht trägt der Glaube an Jesum bey, die Willigkeit und den Muth zur Besserung zu befördern.

Die Hoffnung der künftigen Seligkeit, die mit diesem Glauben verbunden ist, ist aber auch an sich betrachtet eine kräftige Aufforderung zum Streben nach Heiligkeit. Denn das Evangelium versichert uns nicht blos davon, daß wir, wenn wir unsern Sinn ändern, nicht unselig seyn werden, sondern es giebt auch die bestimmte Versicherung, daß wir zu einer unbeschreiblich großen Seligkeit, Würde und Vollkommenheit in

jenem Leben gelangen werden, wenn wir ernstlich nach der Heiligung streben: Und dieß ist an sich eine starke Aufforderung zu einer solchen Gesinnung und Handlungsart, bey der wir allein jener Seligkeit fähig werden. Die Aussicht darauf ist der stärkste Antrieb, den Weg zu diesem Ziel zu betreten, und unter allen Beschwerlichkeiten auf demselben fortzuwandeln.

3) Ueberdieß wird durch Glauben an Jesum auch ein anderes Hinderniß weggeräumt, das jener Willigkeit und jenem Muth im Wege steht. Sehr hinderlich ist nämlich auch die Ungewißheit, ob wir bey unserer großen Schwäche, die wir beym Anfang der Besserung so lebhaft fühlen, ob wir bey so vielen Hindernissen des Guten, denen wir entgegensehen, vermögend seyn werden, unsern Entschluß auszuführen, wirklich auch uns zu bessern und in der Besserung zu beharren. Dieser Zweifel aber wird aufs vollkommenste gehoben durch die Ueberzeugung, die der Glaube an Jesum in sich schließt, daß wir auf einen fortdaurenden allmächtigen Beystand rechnen dürfen, wenn wir uns nur aufrichtig und ernstlich bestreben, zu thun was wir thun können und sollen, daß uns die mächtigsten Feinde des Guten, daß uns die stärksten Reizungen zum Bösen, unserer Schwäche unerachtet, nicht überwältigen werden, unter der mächtigen Mitwirkung dessen, der uns durch seine allmächtige Kraft zum Ziel der Heiligkeit und Vollkommenheit führen will.

Der Glaube an Jesum ist ein höchst wirksames Beförderungsmittel der **Willigkeit** und des **Muths**, den festen Entschluß zu fassen und auszuführen, dem göttlichen Gesetz zu gehorchen.

β) Er ist zugleich Quelle eines solchen Entschlusses zum Gehorsam gegen Gott und Jesum, der **rein** ist von **Stolz**. Jeder Anfang von Besserung, der aus Stolz hervorgeht, ist nicht einmal Anfang einer ächten Besserung; und Stolz ist seiner Natur nach hinderlich für wirkliches Fortschreiten in der Tugend.

Aber der Glaube an Jesum reinigt das Herz von Stolz: Er wirkt einen mit Demuth verbundenen Gehorsam gegen Gott und Christum. Denn er ist unvereinbar mit dem stolzen Wahn, daß wir durch eigenes Verdienst uns ein Recht auf Seligkeit erwerben, und daß wir durch eigene Kraft geheiligt werden können. Dieser Glaube ist also ein sehr wirksames Beförderungsmittel einer willigen, standhaft muthigen und von Stolz reinen Entschlossenheit zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz. — Und

b) er **kann nicht ersezt werden** durch ein anderes in unserer Gewalt stehendes Mittel, — nicht durch bloße Reue, ebenso wenig durch eine Ueberzeugung, die sich auf bloße Vernunftgrundsäze stüzt.

Er kann nicht ersezt werden durch **bloße Reue**. Denn diese allein kann Willigkeit und Muth zum Gehorsam nicht geben. Vielmehr je ernstlicher sie ist, desto eher wird sie, wenn nicht der Glaube sich mit ihr verbindet, eine Niedergeschlagenheit herbeyführen, die unsern Muth schwächt, unsere Thätigkeit für das Gute lähmt: Sie kann in Verzweiflung, sie kann auch in eine leichtsinnige Verachtung des göttlichen Gesetzes übergehen.

Auch der Verräther Jesu (Matth. 27, 3—5.) bereute sein Vergehen; aber seine Reue war keine zur

Besserung führende, auch aus dem Grund nicht, weil sie nicht verbunden war mit einem Zutrauen zur göttlichen Gnade; sie endigte sich in Verzweiflung.

Der Glaube an Jesum kann aber auch nicht ersezt werden durch eine auf bloße Vernunft gegründete Ueberzeugung. Diese berechtigt uns allerdings anzunehmen, daß Gott zwischen Gebesserten und Ungebesserten einen Unterschied in Absicht auf ihr Schicksal in der künftigen Welt machen werde, aber sie kann uns keine hinlänglich begründete und zu unserer Beruhigung hinlängliche Ueberzeugung davon geben, daß die Gebesserten von Strafen in der künftigen Welt frey seyn werden, daß ihr Zustand in der künftigen Welt ein Zustand von Seligkeit seyn werde.

Aber, kann vielleicht noch gefragt werden, in Beziehung auf den Glauben an Jesum, sofern er als Erforderniß zur Sinnesänderung betrachtet wird: Kann nicht auch ein gewissenhafter Heide schon in diesem Leben gebessert werden; und wenn dieß der Fall ist, wie ist man berechtigt anzunehmen, Glauben an Jesum werde nothwendig zur Sinnesänderung erfordert? Dieser Einwurf kann durch folgende Bemerkungen beantwortet werden:

1) Wenn es Heiden giebt, die deßwegen selbst zu einer niedern Stufe von Tugend nicht gelangen, weil sie ohne eigene Schuld keine Kenntniß vom Evangelio haben; so darf man erwarten, in Beziehung auf solche werde von Gott in der künftigen Welt eine Veranstaltung getroffen, durch die sie entschädigt werden für den unverschuldeten Mangel an Kenntniß des Evangeliums im gegenwärtigen Leben, oder: durch welche

ihnen das möglich gemacht wird, was im gegenwärtigen Leben für sie nicht möglich ist.

2) Allerdings können Heiden auch jezt schon in einem gewißen Grad gebessert werden. Aber daraus folgt

1) nicht, daß sie ganz ohne Zutrauen zur Gnade Gottes gebessert werden können. Denn Gott kann doch wohl auch bey gewissenhaften Heiden durch innere und äußere Wirkungen das Gefühl von Zutrauen zu seiner Gnade in einem gewißen Grad hervorbringen.

2) Es folgt aber auch nicht aus jener Voraussezung, daß Glaube an Jesum nicht zur Entstehung der christlichen Tugend erfordert werde. Denn wenn Gott nicht bey einem Heiden durch eine ausserordentliche Offenbarung das ganz ersezt, was ihm in Beziehung auf Religionskenntniß, ohne seine Schuld, fehlt, wenn Gott nicht durch ausserordentliche Wirkungen Kenntniß und Ueberzeugung von dem Hauptinhalt des Evangeliums, bey ihm hervorbringt; so kann seine Tugend nicht die christliche seyn; so kann seine Tugend nur eine unvollkommenere oder niedrigere seyn, als die christliche. Es folgt also aus seiner vorausgesezten Besserung nicht, daß zur höhern Tugend des Christenthums Glauben an Jesum nicht erfordert werde. Und wenn Christen das Evangelium vernachläßigen, oder keinen gewissenhaften Gebrauch davon machen; so erreichen sie zuverlässig nicht einmal die niedere Stufe von Tugend, die gewissenhafte Heiden erreichen. Denn diese erreichen darum eine gewiße Stufe von Tugend, weil sie gewis-

senhaft sind, und die Mittel und Gelegenheiten, die ihnen Gott darbot, treu benutzen, und auf die Stimme ihres Gewissens achten. Hingegen Christen, die das Evangelium, das sie kennen, nicht gebrauchen, oder nicht einen gewissenhaften zweckmäßigen Gebrauch davon machen, sind ebendarum nicht gewissenhafte Menschen; sie beweisen nicht Treue in Beziehung auf die ihnen von Gott mitgetheilte Offenbarung, in Beziehung auf das vorzüglichste, ihnen von Gott gegebene, Hülfsmittel der Besserung. Sie erreichen darum auch nicht die niedere Stufe von Tugend, zu der etwa der gewissenhafte Heide hier schon emporsteigt. Dieser muß sich nothwendig in einer Gemüthsstimmung befinden, die ihn geneigt machen werde, das Evangelium anzunehmen, wenn er damit bekannt gemacht würde. Aber Christen, die das Evangelium vernachläßigen, befinden sich nicht in dieser Stimmung; es fehlt ihnen an lebendiger Erkenntniß ihrer Sündhaftigkeit; denn wo diese sich findet, fühlt man das Bedürfniß, jedes gegebene zweckmäßige Mittel zur Besserung gewissenhaft anzuwenden, also auch das Evangelium zu gebrauchen als ein Beförderungsmittel der Willigkeit und des Muths zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz. [Aus ächter Reue (oder: aus lebendiger Erkenntniß der Sündhaftigkeit) geht der Glaube an das Evangelium hervor, wenn man Gelegenheit hat, es kennen zu lernen.] (Wem viel gegeben ist, sagt Jesus, (Luc. 12, 48.) von dem wird viel gefordert; von Christen wird mehr gefordert, weil sie im Besitz größerer Hülfsmittel sind.)

Erkenntniß der Sündhaftigkeit (Reue) und Glau-

be an Jesum stehen miteinander in wechselseitigem Verhältniß. Der Glaube an Jesum sezt lebendige Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit in gewißem Grad voraus; er kann ohne sie nicht entstehen; aus dieser geht auch das Gefühl des Bedürfnisses des Glaubens hervor. Fühlt der Mensch das Bedürfniß der Besserung, so wird er geneigt seyn, ein solches Mittel dazu, wie der Glaube an das Evangelium ist, zu ergreifen und zu gebrauchen. Fühlt er das moralisch religiöse Bedürfniß, Gott als seinen Vater lieben zu können, ohne ängstliche Furcht mit kindlichem Zutrauen lieben zu können, in nähere Gemeinschaft mit Gott zu kommen; so wird ihm auch die Belehrung des Evangelii um so erwünschter seyn, daß jeder Gebesserte von Gott als sein Sohn behandelt werde, und einst in eine nähere höchstbeseligende und ewigdaurende Verbindung mit ihm kommen werde. Aber dieser Glaube wirkt auch zurück auf die Erkenntniß der Sündhaftigkeit und auf die Reue. Er hat

1) nicht unwichtigen Einfluß auf die Selbstprüfung, aus welcher Anerkennung unserer Sündhaftigkeit hervorgeht. Wir werden um so williger seyn, uns ganz unpartheyisch zu prüfen, um so weniger unsere Verschuldung zu verkleinern suchen, wenn wir Hoffnung der Begnadigung haben.

Je weniger dagegen der Mensch von Gott hoffen zu dürfen meynt, auch im Fall des Anfangs der Besserung, je weniger er sich der Furcht vor Strafe erwehren zu können glaubt; desto weniger wird er geneigt seyn, seine Verdorbenheit vollständig kennen zu lernen,

desto weniger wird er einen Blick in die Tiefe seiner Verdorbenheit ertragen können, desto geneigter wird er seyn, seine Verschuldung in seiner Vorstellung zu verkleinern. Die Hoffnung der Begnadigung macht williger zur unpartheyischen Selbstprüfung.

2) Zugleich trägt sie zur **Verstärkung** und **Veredlung** der Reue bey. Das lebhafteste Gefühl von Dankbarkeit und Liebe gegen Gott und Jesum wird durch die Lehre von der Begnadigung geweckt; und wie sehr muß durch dieses Gefühl unsere Reue veredelt, und der Abscheu gegen alles Böse verstärkt werden! Ueberdieß ist der Glaube an Begnadigung, in wiefern er Beziehung hat auf die Thatsache des Todes Jesu, Ueberzeugung von einer solchen Thatsache, durch welche Gott sein großes Mißfallen an der Sünde und zugleich die Größe seines Wohlgefallens an einem vollkommenen Gehorsam gegen sein Gesetz geoffenbart hat.

III) Mit dem Glauben und der ächten Reue ist untrennbar verbunden, der aufrichtige, feste, willige und wirksame **Entschluß, die Gebote Gottes und Jesu zum obersten Bestimmungsgrund seines Wollens und Handelns zu machen.** Dieß geht aus den gemachten Bemerkungen hervor. Ein solcher Vorsatz hängt

1) mit ächter Reue zusammen. Bereuen wir unsere Sünden, weil sie mit Gottes Gesetz im Widerspruch stehen und ihm uns unähnlich machen; so ist damit der Abscheu gegen das Böse überhaupt verbunden, eben deßwegen auch der Vorsatz, alles von dieser Art zu vermeiden, beym Wollen und Handeln Rücksicht

auf Gottes und Jesu heiligen Willen zum höchsten Bestimmungsgrund zu machen.

2) Eben dieser Vorsatz aber wird befestigt und veredelt, durch den Glauben an Jesum im engern Sinn.

Es liegt also im Wesentlichen nichts daran, ob man zwey oder drey wesentliche Bestandtheile der christlichen Sinnesänderung annimmt. Gewöhnlich nimmt man Reue und Glauben an, und sezt dabey voraus, sie stehen in nothwendiger Verbindung mit dem festen Vorsatz, dem göttlichen Gesetz zu gehorchen.

Mit gleichem Recht kann man aber drey Bestandtheile zählen, Reue, Glauben und jenen Vorsatz. — Das Wort Poenitentia wird bald weiter bald enger genommen. In der Augsburgischen Confession und der Apologie derselben wird es im w e i t e r n Sinn genommen für die ganze christliche Sinnesänderung. Im engern Sinn bezeichnet es blos Reue.

In Hinsicht auf die Sinnesänderung ist nun noch das zu bemerken: bey gleich ächter christlicher Sinnesänderung verschiedener Menschen findet in Absicht auf zufällige Bestimmungen vielfache Verschiedenheit statt; aber bey allen muß sich die Aechtheit der Sinnesänderung dadurch bewähren, daß sie die Gesinnung eines aufrichtigen, willigen und uneingeschränkten Gehorsams gegen Gottes und Jesu Gebote zur Folge hat. — Bey gleich ächter Gesinnung findet in Hinsicht auf z u f ä l l i g e Bestimmungen V e r s c h i e d e n h e i t statt. — V e r s c h i e d e n h e i t muß

1) schon darum stattfinden, weil die christliche Sinnesänderung bey dem einen nur Uebergang von

einer niedrigeren Art von Tugend zu einer höhern ist, bey einem andern Uebergang von herrschender Verdorbenheit zur christlichen Tugend ist. Die Sinnesänderung war wohl bey einzelnen und kann bey einzelnen Uebergang, nicht von herrschender Verdorbenheit zur christlichen Tugend, sondern nur von einer niedrigen Art von Tugend zu einer höhern, zur christlichen seyn. Apg. 11, 18. wird in Beziehung auf die ersten Christen aus den Heiden, namentlich auf Cornelius (Apg. 10.) gesagt: Και τοις ἐθνεσιν ὁ θεος μετανοιαν ἐδωκεν εἰς ζωην. (vgl. Apg. 15, 9.) Aber die Sinnesänderung des Cornelius war wohl nicht Uebergang von einer herrschenden Verdorbenheit zur christlichen Tugend; denn von ihm wird Apg. 10, 2. gesagt, er sey ευσεβης etc. gewesen. vgl. v. 4. 35. Und auch die Belehrung, die ihm im Traum zu Theil wurde, sezt voraus, daß er Gott in einem gewißen Grade wohlgefällig gewesen sey. Seine μετανοια also war Uebergang von einer niedern Art von Tugend zu einer höhern, zur christlichen. Dieser Uebergang wurde dadurch gemacht, daß er zum Glauben ans Evangelium kam. Dieser Glaube hatte ohne Zweifel auch die Wirkung, daß seine Reue in Beziehung auf seine Sünden in einem gewißen Grad verstärkt und veredelt wurde. Aber dieß war eine andere Art von μετανοια, als die bey den meisten übrigen. Eben dieser Fall kam wohl bey Gott wahrhaft verehrenden Juden vor, die ächte Christen wurden. Ein ähnlicher Fall kann noch jezt vorkommen. Wenn z. B. ein Jude, der schon Gott seiner Gesinnung nach verehrt, der schon in gewißem Grad gebessert ist, zum Christenthum und damit zur christlichen

Tugend übergeht; so befindet er sich in gleichen Umständen, wie diejenigen frommen Juden, die im Zeitalter Jesu oder der Apostel durch das Evangelium zu ächten Christen gebildet wurden, oder (im Wesentlichen) im gleichen Fall, wie der jüdische Proselyt Cornelius (ευσεβης και φοβουμενος τον θεον Apg. 10, 2. denn dieser Ausdruck wird in der Apostelgeschichte nur von solchen Heiden gebraucht, die schon Proselyten, wenigstens im weiteren Sinn, waren, die den wahren Gott verehrten). Die wesentlichen Bestandtheile der Sinnesänderung finden sich auch bey einer solchen μετανοια.

Das Wesentlichste ist der Glaube an Jesum, vorzüglich im engern Sinn, der einestheils Erkenntniß der Sündhaftigkeit und Reue in einem gewißen Grad voraussezt, aber anderntheils immer auch einen gewißen Einfluß auf diese hat.

II) Ein anderer Fall ist es bey solchen, die von der Gesinnung herrschender Verdorbenheit übergehen zur christlichen Tugend und zur Tugend überhaupt. Aber auch bey solchen finden vielfache Verschiedenheiten statt in Absicht auf manche zufällige Bestimmungen.

1) In Beziehung auf die Reue und den Glauben an sich betrachtet.

2) In Absicht auf die Veränderungen, die das Erkenntnißvermögen betreffen.

3) In Absicht auf die Ordnung, in welcher die wesentlichen Erfordernisse der Sinnesänderung aufeinander folgen.

4) Die Zeit, in welcher und innerhalb welcher die Sinnesänderung vorgeht.

1) In Beziehung auf Reue und Glauben an sich.

a) In Absicht auf Reue. Sehr verschieden können die Grade und Aeußerungen der Reue seyn. Eine Verschiedenheit in Absicht auf den Grad muß nothwendig bey verschiedenen Menschen statt finden aus folgenden allgemeinen Gründen:

1. Wegen der Verschiedenheit der natürlichen Gemüthsart, insofern sie Beziehung hat auf Gefühle. Der eine hat eine natürliche Anlage zu lebhaftern, stärkern, tiefern Gefühlen als der andere. Eben daraus aber geht eine Verschiedenheit hervor in Beziehung auf den Grad der Lebhaftigkeit der mit der Reue verbundenen Gefühle. Diese kann bey zwey verschiedenen Menschen von verschiedenem Temperament gleich rein und aufrichtig seyn, wenn gleich die unangenehmen Gefühle bey beyden nicht gleich sind. Eben dieß aber hat auch Verschiedenheit in Absicht auf die Aeußerungen zur Folge.

2. Verschieden ist bey verschiedenen der der Reue vorangehende Zustand. Dieß hat Einfluß auf den Grad und die Aeußerung der Reue. Man denke sich einen solchen Menschen, bey dem zwar eine kurze Zeit eine schlimme Neigung ein gewißes Uebergewicht hatte, der aber doch nie aufhörte, lebhafte Achtung für das Gute, für die Forderungen des göttlichen Gesetzes zu fühlen, der nie ein äußeres Laster sich angewöhnte, der meist ein gesetzmäßiges Verhalten beobachtete, und bald von seiner Verdorbenheit übergieng zur christlichen Tugend. Auf der andern Seite denke man sich einen solchen, bey dem lange Zeit böse Neigungen herr-

schend waren und Laster auch im engern Sinn, der zugleich durch seine Handlungsweise nicht nur sich, sondern auch andern vielfachen Nachtheil verursacht, seine geistige und körperliche Kräfte mehr oder minder zerrüttet, durch ein schlimmes Beyspiel oder Verführung andern geschadet hat; ist es nicht natürlich, daß das Gefühl von Reue bey dem Leztern dem Grad nach weit stärker seyn muß, als beym Erstern, und daß bey jenem seine Reue auch weit auffallender im äußern Betragen sich äußern muß? Die Aechtheit seiner Reue muß sich auch dadurch bewähren, daß er sich aus allen Kräften bestrebt, die nachtheilig n Folgen seiner Handlungen, die er freylich nie ganz aufheben kann, möglichst zu vermindern.

Bey dem von der ersten Art hingegen kann sich die Reue nicht auf eine so merkliche Art äußern. Die Veränderung bey ihm kann beynahe unmerklich für andere seyn; sie bezieht sich mehr auf sein Inneres. Verschiedenheit in Absicht auf die Reue muß

3. statt finden wegen der Verschiedenheit in Absicht auf die Kenntniß moralischer und religiöser Wahrheiten zur Zeit des Uebergangs zur christlichen Tugend. Ein gewißer Grad von Kenntniß moralischer und religiöser Wahrheiten wird in jedem Fall erfordert. Aber in Absicht auf Vollständigkeit, Richtigkeit, Klarheit der Erkenntniß und wohl auch in Absicht auf Festigkeit der Ueberzeugung kann große Verschiedenheit statt finden, die Einfluß hat auf Modifikation der Reue. —

4. Auch die Umstände, die die nächste Veranlassung zum Anfang der Besserung geben, können

Verschiedenheit in Absicht auf Reue, aber auch in Hinsicht auf den Glauben zur Folge haben. Denn auch

b) in Absicht auf den Glauben findet Verschiedenheit statt, der Aechtheit der Sinnesänderung unbeschadet. Bey dem einen kann Glauben in höherem Grad vorhanden seyn, als beym andern, und doch das Vertrauen des lezteren auch ein ächtes und zu ächter Besserung führendes seyn.

Aber auch darin findet sich große Verschiedenheit, daß bey dem einen früher, beym andern später die zuversichtliche frohe Ueberzeugung entsteht, daß er wirklich von Gott begnadigt sey.

Bey manchen Menschen können Umstände eintreten, die die Folge haben, daß sie weit später als andere zur beruhigenden Gewißheit von ihrer Begnadigung kommen; z. B. die Stärke des Gefühls ihrer Verschuldung kann bey einzelnen die Wirkung haben, daß sie langsam, nur nach vielen Zweifeln zur vollkommenen Gewißheit gelangen, daß auch sie zu denen gehören, denen Gott ihre Sünden vergeben habe, die sich freuen dürfen der Hoffnung der künftigen Seligkeit. Bey manchen können Vorurtheile Ursache seyn, daß sie nicht sobald zur frohen Gewißheit von ihrer Begnadigung kommen; z. B. die Meynung, daß der höchste Grad von Traurigkeit zum Wesentlichen der christlichen Sinnesänderung gehöre, oder daß sie nur dann von Begnadigung gewiß seyn können, wenn sie durch eine ganz ausserordentliche Wirkung Gottes davon versichert werden, die als solche für sie erkennbar sey. Religionslehrer, die vertraut sind mit dem Geist des Evangelii, und das menschliche Herz kennen, können

bey solchen viel beytragen, daß sie früher zu einer beruhigenden Ueberzeugung gelangen, und ihnen dadurch ein willigerer und freudigerer Gehorsam gegen das göttliche Gesetz möglich gemacht wird. Verschiedenheit findet ferner

2) statt, in Ansehung der mit der Sinnesänderung verbundenen Veränderung, die das **Erkenntnißvermögen** betrifft.

In Absicht auf die Art zu urtheilen und auf einzelne Urtheile, und in Absicht auf Richtung und Wirkungen der Einbildungskraft wird immer eine Veränderung erfolgen, die aber bey verschiedenen Subjekten verschieden modifizirt seyn muß. Ganz anders wird z. B. der Fall seyn bey einem Juden und Heiden, der zum Christenthum übergeht und zur christlichen Tugend, anders bey solchen, die das Christenthum schon kannten und in gewißem Grad theoretisch für wahr halten, obgleich dieses Fürwahrhalten unwirksam (ein todter Glaube) war.

3) Verschiedenheit findet ferner statt in Absicht auf die **Ordnung, in welcher** die zur christlichen Sinnesänderung gehörigen Veränderungen erfolgen. In einem christlich moralischen Lehrbuch muß freylich eine gewiße Ordnung in Absicht auf Darstellung der Veränderungen bey der Sinnesänderung beobachtet werden. Allein diese muß sich nicht nothwendig bey einem jeden sich Bessernden finden.

Bey dem einen kann der Anfang der Besserung mit Gefühl von Zutrauen und Hoffnung zu Gott gemacht werden. Gewiße Verheissungen des Evangelii können den Anfang seiner Besserung bewirken. Dieß

kann nun freylich nicht geschehen, ohne daß zugleich ein Gefühl seiner Sündhaftigkeit bey ihm erregt wird. Aber eine genauere, ins besondere gehende, eine solche Erkenntniß seiner individuellen Sündhaftigkeit, als zur Sinnesänderung erfordert wird, kann den durch eine Verheissung des Evangeliums bey ihm geweckten Gefühlen nachfolgen.

Wenn z. B. ein Ungebesserter durch eine Wirkung Gottes in eine solche Gemüthsstimmung gesezt wird, daß er mit innigster Rührung sich den Ausspruch Jesu (Joh. 3, 16.) vergegenwärtigt: Also hat Gott die Welt geliebt ꝛc.; oder 1 Tim. 1, 15. oder 2 Cor. 5, 19. 21. ꝛc. so ist es wohl sehr natürlich, wenn die ersten Gefühle bey ihm Zutrauen, Hoffnung, dankbare Freude sind; aber eben diese Gefühle können freylich schon bey ihrer Entstehung nicht getrennt seyn von dem Gefühl seiner Verschuldung vor Gott; und es muß dann eine auf eine sorgfältige, ins besondere gehende, gewissenhafte Selbstprüfung gegründete Erkenntniß seiner individuellen Sündhaftigkeit und ächte Reue darauf folgen, wenn seine Sinnesänderung zu Stande gebracht werden soll. Bey einem andern, (und dieß ist wohl der gewöhnlichere Fall,) kann der Anfang der Besserung mit dem Gefühl der schlimmen Folgen seiner Sünden oder ihrer inneren Verabscheuungswürdigkeit gemacht werden. (Man kann auch nicht annehmen, daß der eine Bestandtheil der Sinnesänderung erst anfange beym Aufhören des andern; in der Wirklichkeit laufen sie ineinander; die eine Veränderung wirkt auf die andere.) Verschiedenheit findet endlich

4) statt in Rücksicht auf die Zeit, in welcher

und innerhalb welcher der Anfang der Besserung erfolgt. Auch in dieser Hinsicht darf und kann man keine allgemeine Regel festsetzen. Die Sinnesänderung kann in frühern und spätern Jahren erfolgen; sie kann so frühe, aber auch so unmerklich erfolgen, daß der Gebesserte kein klares Bewußtseyn davon hat, zu welcher Zeit und unter welchen Umständen diese Veränderung bey ihm vorgegangen sey, sondern nur aus ihren Wirkungen darauf schließt. Sie kann ferner innerhalb eines kürzern oder längern Zeitraums erfolgen; — innerhalb eines kürzeren, wenn sie durch mehrere vorhergegangene Veränderungen vorbereitet und eingeleitet worden ist, oder vermittelst gewißer ausserordentlicher Wirkungen Gottes. —

Man hat gefragt, ob auch späte Besserung, in hohem Alter oder in der lezten Zeit des Lebens, möglich sey? Man ist nicht berechtigt zu behaupten, daß sie unmöglich sey. Aber bey den meisten Lasterhaften ist sie freylich unwahrscheinlich, und in jedem Fall ist Aufschub der Besserung auf die lezte Zeit des Lebens moralisch unzuläßig und nachtheilig.

Dieß ist es, woran man sich und andere vorzüglich erinnern soll:

a) Wenn gleich späte Besserung nicht absolut unmöglich ist, so ist es doch bey jedem einzelnen ungewiß, ob für ihn späte Besserung möglich sey. Sie kann unmöglich gemacht werden durch seinen sittlichen Zustand verbunden mit der Kürze der noch übrigen Zeit, durch körperliche Umstände, durch eine das Bewußtseyn verhindernde Krankheit, durch schnellen Tod.

b) Die Besserung wird immer schwerer, je

länger sie aufgeschoben wird: Jemehr das moralische Gefühl allmählig geschwächt wird, desto weniger ist Besserung zu erwarten, desto größer sind die Schwierigkeiten.

c) Der Vorsatz, seine Besserung aufzuschieben, ist in jedem Fall unmoralisch und strafbar; es ist der Vorsatz, den Ungehorsam gegen das göttliche Gesetz noch länger fortzusetzen, seine Kräfte noch länger den Zwecken des Allweisen entgegen zu gebrauchen, auf die Stimme seines Gewissens noch länger unaufmerksam zu seyn, sich selbst allmählig immer unfähiger zu machen zu der Besserung.

d) Wenn auch späte Besserung erfolgt, so ist doch damit ein unersetzlicher Nachtheil verbunden. Denn man ist wohl nicht berechtigt anzunehmen, daß der Spätgebesserte dieselbe Stufe von Vollkommenheit und Seligkeit erreiche, wie wenn er sich früher ernstlich gebessert, und einen steten Fortschritt in der Besserung gemacht hätte.

Endlich

e) ist es bey späterer Besserung bey weitem schwerer, als bey einer früheren, zu einer beruhigenden Gewißheit von seiner Begnadigung zu kommen, wenn Gott nicht die Versicherung davon auf eine ausserordentliche Art (was man nicht im voraus zu erwarten berechtigt ist,) erleichtern will.

Die Aechtheit der Sinnesänderung muß aber bey allen Verschiedenheiten sich dadurch bewähren, daß sie die Gesinnung eines willigen, uneingeschränkten Gehorsams gegen Gottes und Jesu Gebote zur Folge hat. — Dieß wird im N. T. als zuverläßiger Cha:

rakter einer ächten Sinnesänderung angegeben Joh. 3, 6. (er ist dem seiner Gesinnung nach ähnlich, durch dessen Wirkungen er umgebildet ist) 1Joh. 2, 29. 5, 18. Röm. 6, 12. 16. f. Röm. 8, 2. (Der Christ ist frey von der Herrschaft der Sünde und des damit verbundenen Elendes) 4. f. In andern Stellen werden auch specielle Merkmale angegeben, die in diesem allgemeinen enthalten sind. Aber es folgt auch aus der Natur der Sache selbst, daß eine ächte christliche Sinnesänderung durch eine mit der christlichen Lehre übereinstimmende Gesinnung sich bewähre. Denn eben dieß ist der nächste Zweck der Sinnesänderung.

In dieser Gesinnung soll der durch das Christenthum Gebesserte beharren, und fortschreiten, also mit standhaftem Ernst nach immer vollkommnerer Uebereinstimmung mit Gottes heiligem Willen streben. Und dazu wird zunächst ein vorsichtiges und standhaftes Verhalten in Absicht auf Reizungen zum Bösen, aber auch baldige ernstliche Reue nach einer Verletzung des bey der Sinnesänderung gefaßten Vorsatzes, gefühlvolle Anerkennung der Mangelhaftigkeit seines Gehorsams, Erhaltung und Befestigung des Glaubens an Jesum und Fortschreiten in der Erkenntniß der christlichen Lehre überhaupt erfordert. — Die Sinnesänderung legt nur den Grund zur christlichen Tugend. Aber wenn der Mensch seine Bestimmung wirklich erreichen soll, so muß der dem Anfang nach Gebesserte beharren und fortschreiten in der christlichen Tugend. Dazu fordern uns Jesus und die Apostel in mehreren Stellen ausdrücklich auf. Matth. 13, 23. und in der Parallelstelle Luc. 8, 15. beschreibt Je-

sus diejenige Klasse von Menschen, bey denen der Zweck seiner göttlichen Lehre vollständig erreicht werde. Es hatte sich um Jesum eine Menge von Menschen gesammelt, die theils Achtung für ihn, theils Neugierde herbeygezogen hatte. Dieser Anblick weckte in Jesu den Gedanken, wie manche unter diesen und seinen Schülern überhaupt seyen, für welche seine göttliche Lehre fruchtlos seyn werde. In dieser Stimmung trug er die Parabel vor Matth. 13, 3. ff. Luc. 8, 5. ff., die Belehrungen über die Ursachen enthält, warum bey manchen Jesu Lehre keinen Eingang finde, bey andern ihr lezter Zweck nicht erreicht werde. Wir beschränken uns hier auf das, was zu unserem Zweck gehört. Jesus stellt zwey Klassen vor, bey denen ein Anfang von Besserung gemacht werde, bey denen aber doch der lezte Zweck seiner Lehre nicht erreicht werde. Die erste Klasse vergleicht er Matth. 13, 20. f. mit dem, was auf Felsengrund gesäet sey; er stellt Menschen dar, die zwar die christliche Lehre willig und mit Freuden annehmen, denen es aber an einer hinlänglichen Festigkeit fehle, und die daher ihren Glauben und Gehorsam gegen das Evangelium nicht bey Versuchungen, namentlich Leiden zu behaupten vermögen. Eine zweyte Klasse stellt er v. 22. unter dem Bild des unter die Dornen Gesäeten dar: Zu dieser gehören solche, die zwar die christliche Lehre tiefer, als die erste, beherzigen, aber entweder schon anfangs mit einem nicht ganz lautern Herzen sie annehmen, oder doch in der Folge eine solche Nachsicht gegen die Neigung zum Irdischen zeigen, daß die Wirkungen der christlichen Lehre allmählig bey ihnen wieder vernichtet werden,

daß die Werthschätzung der geistigen Güter allmählig bey ihnen geschwächt wird. Diesen beyden Gattungen von Menschen stehen zunächst die entgegen, die in der Gesinnung, die das Evangelium bewirkt, standhaft beharren und fortschreiten, und daher das Ziel erreichen, Matth. 13, 23. Luc. 8, 15.; solche, die die christliche Lehre nicht nur hören und annehmen, sondern auch in gutem Herzen bewahren und Früchte bringen ἐν ὑπομονῃ. Dieses Wort bezeichnet hier nicht blos Gedult bey Leiden, sondern überhaupt einen standhaften Ernst in Bekämpfung aller Schwierigkeiten, womit man zu kämpfen hat; eine solche Standhaftigkeit, bey der man sich nicht durch Furcht vor äußeren Nachtheilen, nicht durch den Reiz sinnlicher Vergnügungen und Vortheile, von dem Weg, den uns das Christenthum vorzeichnet, ablenken, nicht durch die Bemerkung der Langsamkeit des Fortschritts in der Heiligung muthlos machen (zum Stillstand oder Rückgang verleiten) läßt. Der Glaube der Art von Menschen, die Jesus Luc. 8, 15. Matth. 13, 23. beschreibt, wird immer thätiger durch eine demselben angemessene Handlungsart; und so erreichen sie das Ziel, zu welchem Gott sie durch das Christenthum hinführen will.

In diesem Ausspruch Jesu liegt der ganze hier auszuführende Satz. Beharrlichkeit und Fortschreiten wird erfordert, wenn der lezte Zweck der Lehre Jesu und der Sinnesänderung erreicht werden soll.

Standhafte Beharrlichkeit fordert Jesus ferner auch Offenb. 2, 25. 26. 3, 11. f. und Paulus Col. 1, 23. (2 Cor. 7, 1.) 1 Cor. 15, 58. (sie sollen fest seyn in einer christlichen Gesinnung). Auf das Wachsthum in

der christlichen Tugend bezieht sich Col. 1, 9. f. (es möge den Colossern werden Erkenntniß dessen, was Gott von ihnen fordere, aber auch dessen, was Gott durch Christum für sie thue) Phil. 1, 9. f. Eph. 4, 15. 2 Cor. 3, 18. Von dem Fortschreiten in der christlichen Gesinnung spricht Paulus auch Phil. 3, 12. ff. (so handelte Paulus in einem Zeitpunkt, wo er unstreitig schon zu den vollkommeneren Christen gehörte) und Petrus 2 Petr. 1, 3. ff. (Hauptgedanke: Da euch die göttliche Kraft Christi alles geschenkt hat, was zu einem seligen Leben und zur Gottseligkeit erfordert wird, da euch die herrlichsten Verheissungen gegeben sind, damit ihr Gott ähnlich werdet; so strebet ernstlich, alle christliche Tugenden immer vollkommener auszuüben: Nur dann ist die Erkenntniß von Christo nicht unfruchtbar bey euch, nur dann könnt ihr die Rechte begnadigter Christen behaupten, und Theilnahme an der himmlischen Seligkeit hoffen.) Mit einem standhaften Ernst soll der dem Anfang nach Gebesserte streben nach immer vollkommenerer Uebereinstimmung mit Gottes Willen. Dieß läßt sich auch dadurch beweisen, daß nur in diesem Fall der lezte Zweck der Sinnesänderung erreicht wird. Dazu wird Beharrlichkeit im Guten erfordert. Durch die Rückkehr zu einer bösen Gesinnung, (durch Rückfall) wird eine neue Besserung immer in hohem Grad erschwert, 2 Petr. 2, 20. Wer die Kraft der religiösen und moralischen Antriebe zur Besserung schon so lebhaft gefühlt hat, daß dadurch ein neuer Sinn bey ihm hervorgebracht wurde, und doch sie wieder entkräftet; für den muß eben darum Rückkehr zum Guten sehr schwer seyn. Wenn aber auch wieder

Besserung erfolgt, so wird wenigstens die erste Sinnesänderung fruchtlos gemacht; und wenn die zweyte (oder eine folgende) es nicht auch seyn soll, so muß die Folge davon das Beharren in guter Gesinnung seyn. (Wie könnte wohl auch der Mensch ohne Beharrlichkeit im Guten zu immer vollkommenerer Uebereinstimmung mit Gottes heiligem Willen gelangen?)

Aber auch Wachsthum in der christlichen Tugend ist nothwendig, um den lezten Zweck der christlichen Sinnesänderung zu erreichen. Fortschreiten, (wenn schon nicht die Wahrnehmung des Fortschritts,) wird schon darum erfordert, weil Beharrlichkeit im Guten mit dem Wachsthum darin nothwendig zusammenhängt. Man kann nicht beharren in christlicher Gesinnung und Handlungsart, ohne fortdaurende Treue in der Befolgung des göttlichen Willens zu beweisen; also ohne eine immer größere Fertigkeit in einer Gott gefälligen Handlungsart zu erlangen: Man kann nicht beharren in der christlichen Tugend, ohne einen fortgehenden gewissenhaften und zweckmäßigen Gebrauch von den Besserungsmitteln zu machen, aber ebendadurch wird auch Wachsthum in der christlichen Tugend bewirkt. Dieses Wachsthum ist aber auch an sich selbst nothwendig zur Erreichung der Bestimmung der Christen: Denn bestimmt sind sie zu einer vollkommenen Uebereinstimmung ihres innern Zustandes und ihrer ganzen äußeren Thätigkeit mit Gottes heiligem Willen. Wie kann aber diese Bestimmung erfüllt werden, wenn der Mensch nicht mit anhaltendem Eifer an der Fortsezung des Geschäfts seiner Besserung arbeitet? Zu dieser Beharrlichkeit und zu diesem Fortschreiten aber gehört zu:

nächst fortdaurende Treue in der Ausübung alles dessen, was unsere Christenpflicht fordert, und eben darum ein vorsichtiges und standhaftes Verhalten in Rücksicht auf Versuchungen. Eine solche standhafte Treue ꝛc. gehört zuerst dazu. Denn die christliche Tugend ist die Gesinnung eines aufrichtigen, treuen, willigen Gehorsams gegen Gottes Gebote: Sie kann also nicht fortdauren und zunehmen (nicht erhalten und nicht vervollkommnet werden), wenn der Mensch nicht standhafte, fortdaurende Treue in der Ausübung des Guten beweist. Dadurch wird allmählig eine Fertigkeit, eine immer größere Fertigkeit im Rechtschaffenhandeln erlangt. Sie trägt aber auch mittelbar zur Beharrlichkeit in der christlichen Tugend und zum Wachsthum derselben bey, weil wir dadurch immer bekannter werden mit unseren Fehlern und Mängeln, mit den besondern Hindernissen, die bey uns dem Guten im Weg stehen, (und mit den besondern, bey uns vorzüglich wirksamen Hülfsmitteln der Besserung.) Sie trägt mittelbar zum Fortschreiten in christlicher Tugend bey, weil durch standhaftes Gott gefälliges Handeln auch unsere moralische und religiöse Ueberzeugung immer mehr befestigt wird. Dieß liegt in der Stelle Col. 1, 10. Dieß bestätigt auch die Erfahrung. Je öfter wir unsere religiöse Ueberzeugung durch das Handeln selbst ausdrücken, im Glauben an Gott und Christum handeln und Schwierigkeiten besiegen, desto lebendiger und fester wird unsere Ueberzeugung davon, so wie im Gegentheil ein unchristliches Handeln immer auch mehr oder weniger beyträgt, unsere religiöse Ueberzeugung zu schwächen. Je thätiger unser Glaube

sich durch inneres und äußeres Handeln erweist; desto mehr werden die, auch für die Festhaltung unserer religiösen Ueberzeugung so leicht nachtheiligen Neigungen entkräftet: — Um so mehr aber erfahren wir auch an uns selbst die wohlthätige moralische Wirksamkeit, die göttliche Kraft, des Christenthums; um so gewißer erlangen wir auch den, zur Erhaltung und Befestigung unsers Glaubens nöthigen, Beystand Gottes.

Standhafte Treue in Ausübung des Guten trägt endlich auch mittelbar darum bey zum Fortschreiten in christlicher Tugend, weil durch fortgehendes rechtschaffenes Handeln die erfreulichen Folgen der christlichen Tugend für uns immer fühlbarer werden, und das mit derselben verbundene Unangenehme allmählig vermindert wird. Aber standhafte Treue ist unmöglich ohne ein pflichtmäßiges Verhalten in Beziehung auf äußere und innere Reizungen zum Bösen.

In dieser Hinsicht wird nun theils ein vorsichtiges theils ein standhaftes Verhalten erfordert.

1) Ein standhaftes Bekämpfen derjenigen Versuchungen, denen wir nicht ausweichen können. — Daher stellt das N. T. die christliche Tugend oft unter dem Bild eines Kampfes oder Wettlaufs vor, 1 Cor. 9, 24. 2 Tim. 4, 7. Ebr. 12, 1. Daher sagt Jac. 1, 12. selig sey nur der, der alle Versuchungen aushalte. Daher werden in den Briefen Offenb. 2. 3. nur den Ueberwindern Belohnungen versprochen.

Aber es ist auch wieder Vorsicht nöthig in Rücksicht auf die Reizungen zum Bösen. Diese besteht

a) darin, daß man, so weit es physisch und mo-

ralisch möglich ist, den Reizungen zum Bösen auszuweichen sucht, sich nicht in moralische Gefahren stürzt, welchen man entgehen könnte. Auch in dieser Hinsicht besonders müßen wir wachen über unser Herz, aufmerksam seyn auf alles, was für unsere Tugend vortheilhaft oder nachtheilig seyn kann; aber wir müssen auch alles das vermeiden, wovon wir Gefahr zu fürchten haben, wenn wir es vermeiden können. Leichtsinnige Sicherheit und stolze Vermessenheit sind die entgegengesezten Fehler. (Matth. 26, 33. ff. 58. 69. f. Petrus ist ein warnendes Beyspiel hievon.) Allen Christen gilt 1 Cor. 10, 12. — Die Vorsicht in Absicht auf Reizungen zum Bösen muß sich aber auch

b) dadurch äußern, daß man sich zu Versuchungen, denen man nicht ausweichen kann, vorbereitet so gut als möglich; entweder blos im Allgemeinen, wenn man die Reizungen nicht bestimmt vorhersehen kann, oder, wenn man sie bestimmt vorhersehen kann, auf eine solche Art, die dem besondern Zweck, die besonderen Reizungen, denen man entgegensieht, zu besiegen, angemessen ist, durch Belebung der Vorstellungen, durch Erregung der Gefühle, die gerade für uns am stärkendsten zu einem solchen Kampf sind, und dann durch ein ernstliches Gebet in besonderer Beziehung auf die Gefahr, der wir jezt entgegensehen.

Zur Beharrlichkeit und zum Fortschreiten in der christlichen Tugend wird auch gefühlvolle Anerkennung der Mangelhaftigkeit unsers Gehorsams, Erhaltung und Befestigung des Glaubens an Jesum und überhaupt Fortschreiten in der Erkenntniß der christlichen Lehre erfordert.

1) Gefühlvolle Anerkennung der Mangelhaftigkeit unsers Gehorsams.

Dieß ist an sich nothwendig zur Beharrlichkeit in der christlichen Tugend; denn mit dieser kann Gleichgültigkeit gegen Abweichungen vom göttlichen Gesetz, und der Mangel eines ernstlichen Bestrebens nicht bestehen, unsere moralische Fehler und Mängel vollständiger kennen zu lernen. Aber auch mittelbar ist die Anerkennung unserer Fehler vortheilhaft. Wir werden dann um so vorsichtiger seyn in Absicht auf Reizungen zum Bösen, einen um so größern Fleiß und Eifer in zweckmäßigem Gebrauch der Besserungsmittel anwenden; wir werden um so weniger aufhören, die göttliche Gnade dankbar anzuerkennen und unsere Hoffnung auf sie zu setzen. — Zur Beharrlichkeit und dem Fortschritt in der christlichen Tugend ist ferner

2) nothwendig Beharrlichkeit im Glauben an Jesum und Befestigung darin. Aus demselben allgemeinen Grund, in Rücksicht auf welchen Glauben an Jesum im engern Sinn zum Anfang der Besserung erfordert wird, muß dieser Glaube fortdaurend und fester werden, wenn wir in der christlichen Tugend beharren und fortschreiten sollen. Er ist auch dann noch Princip des äußern und innern christlichen Lebens. Er ist, je vollkommener er wird, um so wirksameres Beförderungsmittel der Liebe gegen Gott und Jesum, woraus williger Gehorsam entspringt. Er ist eine feste Stütze unsers Muths in Rücksicht auf Fehler, die uns gerade beym Fortschreiten sichtbar oder sichtbarer werden, und in Rücksicht auf die Versuchungen, mit denen wir zu kämpfen haben; er hat aber auch die

Wirkung, daß unser Herz immer mehr gereinigt wird vom Stolz, und so unser Gehorsam immer reiner wird.

3) Aber damit muß verbunden werden Fortschreiten in der Erkenntniß auch anderer Theile der christlichen Lehre, die in näherem oder entfernterem praktischem Zusammenhang mit der christlichen Tugend stehen. Fortschreiten müßen wir namentlich auch in Erkenntniß des göttlichen Gesetzes (Willens), um immer richtiger und leichter beurtheilen zu können, was das göttliche Gesetz von uns fordert. Wir müßen aber auch

4) unsere Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Christenthums immer mehr zu befestigen suchen. Zur Erfüllung dieser Bedingungen aber wird ein zweckmäßiger Gebrauch der christlichen Besserungsmittel erfordert. Dieß ist der Gegenstand des lezten Abschnitts.

II.) Lehre von den christlichen Besserungsmitteln.

Hier wird gehandelt

1) von den allgemeinen Gründen für den Gebrauch derselben;

2) Von den vorzüglichen allgemeinen christlichen Besserungsmitteln besonders.

1. Die allgemeinen Verpflichtungsgründe sind folgende:

a) Wenn es gewiße Mittel giebt, durch welche das theils möglich gemacht, theils erleichtert wird, was zum Anfang und Fortgang der christlichen Besserung erforderlich ist, so ist es Pflicht, davon zweckmäßigen

Gebrauch zu machen; denn wir sollen uns bessern, wir sollen im Guten beharren. Es giebt aber unstreitig gewiße Mittel oder Handlungen und Uebungen, welche im Verhältniß von Mitteln stehen zu dem, was die Sinnesänderung in sich begreift, so wie zur Erfüllung der Bedingungen, von welchen zunächst die Beharrlichkeit und das Fortschreiten in der christlichen Tugend abhängt.

Ueberdieß

b) werden in der christlichen Lehre selbst gewiße Handlungen empfohlen und vorgeschrieben, die vorzüglich dazu geeignet sind, den Zweck der christlichen Besserung, im Anfang und im Fortgang derselben zu befördern, und die sich, auch ihrer materiellen Beschaffenheit nach, auf diesen Zweck beziehen. Wir sollen also davon Gebrauch machen. Der Gebrauch dieser Mittel steht

c) überdieß in besonderem Verhältniß mit dem, was Gott zu unserer Besserung auf natürliche und übernatürliche Weise beyträgt.

Der Gebrauch jener Besserungsmittel wird dadurch nicht überflüßig gemacht; vielmehr ist zweckmäsiger Gebrauch derselben selbst auch eine Bedingung,

α) ohne die wir gewiße Wirkungen Gottes zu unserer Besserung nicht erfahren können, (oder: eine Bedingung der Empfänglichkeit für manche, auf unsere Besserung abzweckende, Wirkungen Gottes;)

β) ohne welche der Zweck der Wirkungen Gottes zu unserer Besserung nicht erreicht werden kann. Auf vielfache Weise, mittelbar und unmittelbar, wirkt Gott zur christlichen Besserung mit; aber man würde

sich eine verkehrte Vorstellung von diesem Beystand machen, wenn man wähnen wollte, unsere eigene Thätigkeit werde dadurch überflüssig gemacht. Es ist nur ein Beystand Gottes, der uns theils das möglich macht, theils erleichtert, was zu unserer Besserung gehört; aber eben darum ein solcher, bey welchem wir selbst nicht unthätig seyn dürfen, — durch den unsere Besserung nicht, ohne aufrichtige Liebe zur Wahrheit, ohne redliches Streben nach Besserung, ohne gewissenhaftes Verhalten in Beziehung auf die Wirkungen Gottes, von unserer Seite, bewirkt wird.

Namentlich ist ein zweckmäßiger Gebrauch gewisser Besserungsmittel

1) eine Bedingung, ohne die uns gewiße Wirkungen Gottes gar nicht zu Theil werden. Allerdings bringt Gott in allen Menschen, namentlich den Christen, in tausend Fällen gute Eindrücke hervor, denen sie nicht ausweichen können. Aber es ist ebenso gewiß, daß es auch Wirkungen Gottes gibt, deren Entstehung selbst bey uns verhindert werden kann, die an gewiße Lagen und Mittel gebunden sind, die wir selbst bewirken und anwenden können.

Mehrere Wirkungen Gottes, namentlich übernatürliche, sind, nach der christlichen Lehre, gebunden ans Evangelium. Solche werden wir also nicht erfahren, wenn wir geflissentlich der Beschäftigung mit dem Evangelio ausweichen. Und ein fortdaurender Beystand Gottes zum Guten, soweit wir desselben bedürfen, die Wirksamkeit des göttlichen Geistes, so wie sie sich in schon gebesserten Christen äußert, aber auch zum Theil die Wirkungen Gottes, die zur Sin-

nesänderung erfordert werden, sind nach der christlichen Lehre gebunden auch an die Bedingung eines ernstlichen Betens, Luc. 11, 13. vergl. Matth. 7, 7. 11. Es giebt manche Wirkungen Gottes, die wir gar nicht erfahren können, ohne daß wir selbst von gewißen Mitteln zweckmäßigen Gebrauch machen.

2) Es giebt allerdings auch solche, auf unsere Besserung abzweckende, Wirkungen Gottes, die erfolgen, ohne daß wir dazu beytragen oder beytragen könnten. Aber bey allen diesen, so wie auch bey andern auf den Zweck unserer Besserung sich beziehenden, Wirkungen Gottes wird ihr göttlicher Zweck nicht erreicht, wenn wir ihn nicht durch eigene Thätigkeit befördern. Wir sollen — dieß ist hier allgemeine Regel — die auf unsere Besserung hinwirkenden Vorstellungen und Gefühle, die Gott hervorbringt, nicht vernachläßigen, nicht unterdrücken, nicht unehrerbietig behandeln, uns dem Einfluß Gottes mit Willigkeit hingeben, besonders die von ihm hervorgebrachten guten Eindrücke geflissentlich zu unterhalten suchen, gegen die Gefühle, die Gott weckt, folgsam seyn.

Aber diese Regel kann ohne zweckmäßigen Gebrauch gewißer Besserungsmittel nicht befolgt werden. Die guten Eindrücke können nicht unterhalten werden, wir können nicht zu ihrer Dauer und zu den Wirkungen, die sie nach Gottes Absicht haben sollen, beytragen, wenn wir nicht mit den religiösen Vorstellungen, die bey uns geweckt werden, und den damit zusammenhängenden Empfindungen uns absichtlich beschäftigen, wenn wir nicht religiöse Betrachtungen anstellen, und damit ernstliches Beten verbinden. Alles, was Gott zu un-

serer Besserung beyträgt, kann seinen Zweck nicht erreichen, ohne daß wir dazu mitwirken, namentlich durch den Gebrauch gewißer Besserungsmittel. Nicht geistige Maschinen, sondern freye Wesen sollen durch das Christenthum geheiligt, und für ein vollkommenes Reich freyer Geister gebildet werden; daher wird auch von uns zweckmäßige Wirksamkeit, namentlich sorgfältiger und gewissenhafter Gebrauch gewißer Besserungsmittel erfordert.

2. Vorzügliche allgemeine christliche Besserungsmittel.

Die vorzüglichsten allgemeinen Mittel, die bey einem zweckmäßigen Gebrauch die Erfüllung der Bedingungen der Beharrlichkeit und des Wachsthums in der christlichen Tugend, aber auch die Entstehung derselben (oder die christliche Sinnesänderung) theils möglich machen, theils erleichtern, sind

1) religiöse Privatbetrachtungen, verbunden mit einem praktischen Gebrauch der heiligen Schrift, und Privatgebete.

2) Theilnehmung am gemeinschaftlichen christlichen Gottesdienst, besonders an der Feyer des heiligen Abendmahls, und engere religiöse Verbindungen mit einzelnen ächten Mitchristen, die durch wechselseitige Mittheilung religiöser Gedanken und Gefühle unterhalten werden. — Von den vorzüglichsten der allgemeinen christlichen Besserungmittel sprechen wir nun, und nennen die, von denen die Rede seyn wird, in doppeltem Sinn so:

1) Allgemein sind sie, insofern sie sich auf die

christliche Tugend überhaupt, nicht blos auf jene oder diese besondere Tugend, beziehen. Besserungsmittel der leztern Art sind größtentheils nur Anwendungen der allgemeinen Besserungsmittel.

2) Allgemein sind sie auch in Beziehung auf die Subjekte, insofern sie von allen Christen überhaupt gebraucht werden sollen, wenn nicht, was bey einem dieser Besserungsmittel der Fall seyn kann, die Umstände den Gebrauch unmöglich machen. Diese Klasse von Besserungsmitteln muß von den besondern unterschieden werden, die etwa nur für eine Klasse von Christen oder für einzelne Individuen geeignet sind. (Auf die specielle Untersuchung über die lezteren kann die christliche Moral sich nicht einlassen; es muß jedem überlassen werden, durch eigenes Nachdenken die besonders für seine Individualität passenden Mittel aufzufinden. Die Moral kann in Rücksicht darauf nur allgemeine Regeln geben, die vorzüglich dazu dienen, zu verhüten, daß man nicht solche Mittel wähle, die im Grunde keine Besserungsmittel sind. Darüber, so wie überhaupt über die Lehre von den Besserungsmitteln, findet man viel Treffendes in Reinhards Moral, dem 4ten Band.) Wir beschränken uns auf die vorzüglichen allgemeinen Besserungsmittel. Es sind solche, durch deren Gebrauch theils die Erfüllung der Bedingungen der Beharrlichkeit und des Fortschritts in der christlichen Tugend befördert, theils der Anfang der christlichen Besserung möglich gemacht und erleichtert wird. Man kann sie so eintheilen: Es giebt

1) solche, die jeder Christ für sich allein gebrauchen kann und soll; und

2) solche, die nur in Gemeinschaft mit andern angewandt werden können. In gewißer Hinsicht hat die erste Klasse den Vorzug. Ihr Gebrauch ist nämlich nicht gebunden an eine, zum Theil von andern abhängende Bedingung. Die zweyte Klasse dagegen sezt etwas ausser uns, eine Wirksamkeit anderer, oder eine Gemeinschaft mit andern voraus, die nicht gerade in unserer Gewalt steht, eine nicht immer zu realisirende Bedingung. Ueberdieß können auch die Besserungsmittel der zweyten Klasse zur Beförderung des Hauptzwecks wenig beytragen, wenn wir nicht fortgehenden sorgfältigen Gebrauch der Mittel von der ersten Klasse damit verbinden.

Diese allgemeinen Bemerkungen vorausgesezt, betrachten wir jedes Mittel besonders.

1) Schlechterdings nothwendig sind als Mittel zum Anfang und Fortgang der Besserung religiöse und moralische Privatbetrachtungen. — In Beziehung auf diese muß gezeigt werden:

a) Daß sie nothwendig sind in Rücksicht auf Anfang und Fortgang der Besserung.

b) Mit welchen Gegenständen sich unser Nachdenken beschäftigen, wie es beschaffen seyn solle.

a) Die Nothwendigkeit dieses Nachdenkens und zwar eines öftern bedarf keines ausführlichen Beweises, sobald man voraussezt, was vom Anfang und Fortgang der Besserung gesagt worden ist. Man kann den Beweis hernehmen aus der Natur der Sache selbst; man kann ihn auch verstärken durch einzelne Aussprüche der heiligen Schrift; man kann endlich durch Beyspiele diese Wahrheit bestätigen. Soll bey uns, um

1) aus der Natur der Sache es nachzuweisen,

α) irgend ein Anfang in der Besserung gemacht werden, so wird dazu schlechterdings eine, in gewißem Grad richtige, überzeugte und gefühlvolle Erkenntniß von gewißen religiösen und moralischen Wahrheiten erfordert; zugleich auch ein gewißer Grad von Selbstkenntniß, von Kenntniß unserer Sündhaftigkeit. Aber zu dieser Erkenntniß, so wie auch zum Glauben an Jesum, können wir nicht gelangen, ohne wiederholte eigene religiöse und moralische Betrachtungen; und jener Zweck fordert auch nothwendig, daß diese Betrachtungen auf eine solche Art angestellt werden, daß sie zu unserer Besserung dienlich sind. Wir müßen mit Sammlung des Gemüths (oder: gehöriger Aufmerksamkeit) und ernster Gemüthsstimmung jene Betrachtungen anstellen, wenn sie die Vorstellungen und Ueberzeugungen bewirken, und die Gefühle wecken sollen, ohne die wir nicht zum festen Entschluß zur Besserung kommen können.

β) Aber nothwendig ist auch ein fortgeseztes Nachdenken in Rücksicht auf Beharrlichkeit und Wachsthum in christlicher Tugend. Unsere Kenntniß nicht blos vom unmittelbar praktischen, sondern auch vom mittelbar praktischen Theil der christlichen Lehre muß immer vollkommener, richtiger, klarer, besonders immer fester und überzeugter, immer lebendiger, aber auch unsere Selbstkenntniß muß immer vollkommener (richtiger, vollständiger rc.) werden, wenn wir die angefangene Besserung fortsetzen und Fortschritte in der christlichen Tugend machen wollen.

Aber zur Vervollkommnung unserer christlich re-

ligiösen und moralischen Erkenntniß, zur Erweiterung und Befestigung derselben, zur Erhaltung und Beförderung lebendiger Religionserkenntniß, so wie auch zur Vervollkommnung unserer Selbsterkenntniß, wird schlechterdings erfordert, daß wir öfters eigene religiöse moralische Betrachtungen anstellen, die jenem Zweck angemessen sind. — Solche Betrachtungen sind an sich, aber sie sind auch in anderer Hinsicht nothwendig. Sehr wichtig ist das Gebet. Aber religiöse moralische Betrachtungen bereiten dazu vor; sie sezen die Seele in eine Stimmung, wo sie sich zum Beten aufgelegt fühlt; sie geben überdieß vielfachen Stoff zum Beten; (sie fordern auf zur Erhebung des Geistes zu Gott.)

2) Mit diesem ersten Grund kann man einzelne neutestamentliche Aussprüche verbinden, theils solche, wo Christen überhaupt aufgefordert werden zum Wachsthum in der christlichen Erkenntniß, z. B. Col. 1, 9. 2 Petr. 3, 18. ꝛc. theils solche, wo gefordert wird, Christen sollen einen zweckmäßigen und fleißigen Gebrauch von der göttlichen Religionslehre Jesu machen; auch solche Aussprüche, die Ermunterung zur Selbstprüfung enthalten. Z. B. Matth. 13, 23. vgl. 19. Luc. 8, 15. (Ueber die lezte Stelle ist schon bey einer andern Gelegenheit gesprochen worden.) Matth. 13, 23. stellt Jesus das als eine Eigenschaft der durch die christliche Lehre Gebesserten dar: ὁ τον λογον συνιων, im Gegensaz gegen die Klasse von Menschen, die v. 19. beschrieben wird. Συνιων heißt aber hier nicht blos verstehen, sondern auch beherzigen. Daraus ergiebt sich, daß Jesus auffordere zu einem zweckmäßigen Gebrauch seiner Lehre und eigenem Nachdenken darüber.

Eph.6,15.17. Jac.1,25. [Der Apostel fordert, Christen sollen den νομον της ἐλευθεριας auf eine solche Art betrachten, die mit steter Anwendung auf ihr eigenes Herz verbunden sey, — so, daß sie ihre Fehler immer mehr kennen lernen, aber auch den Entschluß fassen und ausführen, ihr möglichstes zu thun, um die erkannten Fehler zu verbessern. Dieser νομος της ἐλευθεριας aber ist das Evangelium (doch nicht blos im engeren Sinn) im Gegensaz gegen das mosaische Gesetz, insofern jenes eine solche Lehre ist, durch die wir von den unseligen Folgen und der Herrschaft der Sünde immer mehr befreyt werden, insofern sie ist, was Joh.8,32. Jesus sagt.] 1 Joh.2,24. Einige andere Stellen enthalten ausdrückliche Aufforderung zur Selbstprüfung, z. B. Matth.7,3.ff. 1 Cor.11,31. ꝛc.; und auch daraus folgt, daß fortgeseztes religiös moralisches Privatnachdenken, theils auf die christliche Lehre, theils auf unsern eigenen moralischen Zustand gerichtet, nach der christlichen Lehre gefordert werde.

3) Ebendieß kann durch die Beyspiele aller ächten Verehrer Gottes und Christi bestätigt werden. Sie wissen aus eigener Erfahrung, wie wichtig eigene Betrachtungen für die Beförderung des großen Zwecks sind, der an Christen erreicht werden soll, und nur durch stufenweise Annäherung, eben darum aber nicht ohne fortgesezten Gebrauch der Besserungsmittel, erreicht werden kann.

b) Worauf soll aber das religiöse moralische Nachdenken der Christen vorzüglich gerichtet, und wie soll es beschaffen seyn? Ein Hauptgegenstand davon ist

1) die Lehre und Geschichte, die in der heiligen Schrift, besonders im N. T., enthalten ist. Eben daraus folgt, daß Christen die heilige Schrift fleißig lesen und zweckmäßig gebrauchen sollen.

Gegenstand öfterer Betrachtung soll für Christen

a) die Lehre und Geschichte des N. T. seyn.

α) Die Lehre Jesu und der Apostel. Dieß folgt aus dem Begriff der christlichen Tugend, und aus mehreren angeführten, zum Theil kaum vorhin nachgewiesenen Stellen. Die christliche Lehre ist überdieß ein Mittel, an dessen Gebrauch gewiße Wirkungen Gottes gebunden sind, das vorzüglichste Mittel, durch welches Gott unsere Besserung bewirkt.

Aber auch

β) die Geschichte des N. T. ist sehr wichtig in Beziehung auf die christliche Lehre. Einzelne Theile dieser Lehre sind aufs innigste verwebt mit gewißen Thatsachen der Geschichte Jesu. Die Geschichte Jesu und der Apostel ist von größter Wichtigkeit in Rücksicht auf Ueberzeugung von der Göttlichkeit ihrer Lehre überhaupt. Sie ist überdieß ein Hülfsmittel des Verstehens und einer lebendigern gefühlvollern Vorstellung einzelner Theile der christlichen Lehre. In besonderem Zusammenhang mit dem moralischen Theil der christlichen Lehre steht die Geschichte Jesu als Geschichte des vollkommensten Vorbilds der Tugend. Aber auch

b) die alttestamentliche Geschichte und Lehre darf von Christen keineswegs vernachläßigt werden: Weil die im N. T. enthaltene Geschichte und Lehre in engem Zusammenhang mit dem A. T. steht, weil das alte

und neue Testament sich auf Einen und ebendenselben großen Plan Gottes beziehen; weil auch das A. T. göttliche Lehren und Weissagungen, weil es viele sehr kraftvolle religiöse und moralische Aussprüche enthält, die wohl schon in vielen Fällen große Wirkung aufs menschliche Herz hatten, weil es überdieß einen sehr merkwürdigen Theil der Geschichte des Reichs Gottes, der besonderen göttlichen Vorsehung, enthält, und ausserdem einen großen Vorrath von lehrreichen, warnenden und zum Guten stärkenden Beyspielen. Daher sagt Paulus 2 Tim. 3, 16. vom alten Testament, es sey nützlich προς διδασκαλιαν, ἐλεγχον, επανορθωσιν, παιδειαν etc. zunächst auch in moralischer Rücksicht. — Empfiehlt er gleich in dieser Stelle den Gebrauch des A. T. nur einem christlichen Lehrer, so liegt doch in v. 16. ein allgemeiner Grund für den Gebrauch des A. T., der auf alle Christen anwendbar ist. Gegenstand des Nachdenkens soll vor allem andern für die Christen die neutestamentliche, aber auch die alttestamentliche Lehre und Geschichte seyn. Dieses Nachdenken aber muß auch seinem Zweck ganz angemessen, also nicht ein solches seyn, bey dem man blos den Zweck hat, Wißbegierde zu befriedigen, obgleich dieser an sich rechtmäßig ist; es ist von einem praktischen (dem Zweck der Besserung angemessenen) Nachdenken des Christen, als solchen, nicht des Gelehrten als solchen, die Rede. Ebendarum muß man dabey die Absicht haben, durch dasselbe gebessert zu werden. Aus demselben Grund muß dieses Nachdenken nicht blos ernst, sondern auch ein solches seyn, das verknüpft wird mit Anwendung auf uns selbst in

religiös moralischer Hinsicht. Wenn wir über eine theoretische Lehre nachdenken, so müßen wir sie nicht blos an sich betrachten, sondern daran denken, welche Beziehungen sie auf unser praktisches Bedürfniß habe.

Wenn wir über ein Gebot des Christenthums oder der Vernunft nachdenken, so müßen wir es in bestimmter Anwendung auf uns denken, so muß diese Betrachtung von der Prüfung begleitet seyn, inwiefern wir bisher es beobachtet haben oder nicht, welche unserer individuellen Neigungen mehr oder weniger dagegen seyen u. s. w. Stellen wir uns im Geist ein Beyspiel aus der heiligen Schrift vor, so müßen wir daran denken, nicht ob es blos an sich ein nachahmungswürdiges oder schlimmes sey, sondern inwiefern es für uns etwas Warnendes oder Aufmunterndes enthalte. Der Hauptzweck unsers religiös moralischen Nachdenkens wird endlich dadurch wirksam befördert werden, daß wir damit ein ernstliches Gebet verbinden. Alles was wir in religiös moralischer Hinsicht denken, wird, wenn es mit Gebet verbunden wird, ein lebhafteres Gefühl erregen, und tiefer eindringen in unser Gemüth. Aus diesen Bemerkungen läßt sich nun leicht herleiten,

1) daß wir die heilige Schrift fleißig lesen sollen.

2) Was zum zweckmäßig praktischen Gebrauch der heiligen Schrift erfordert werde; denn von diesem Gebrauch allein ist hier die Rede, nicht vom Wissenschaftlichen; von dem Gebrauch allein ist die Rede, den Christen überhaupt als Christen davon machen sollen. Die Regeln eines zweckmäßigen Gebrauchs der heiligen Schrift liegen im Grund alle im Vorhergehenden.

1) Wir müßen zum Lesen der heil. Schrift ein unbefangenes, für die Wahrheit offenes, gegen Gott ehrerbietiges Gemüth mitbringen, und uns dabey den bestimmten Zweck vorsetzen, selbst dadurch gebessert, oder auf eine für unsern moralischen Zustand vortheilhafte Art beruhigt zu werden.

Wir müßen

2), wenn wir eine specielle Absicht bey Lesung der heil. Schrift haben, gerade solche Abschnitte und Stellen auswählen, die diesem besondern Zweck angemessen sind. In jedem Fall aber wird

3) zu Erreichung der Absicht erfordert, daß wir mit Sammlung des Gemüths und Aufmerksamkeit lesen, daß wir uns bemühen, es zu verstehen, vorzüglich was für den praktischen Zweck dienlich ist. Damit aber muß

4) die Regel verbunden werden, daß man sich bey dunkeln Stellen nicht lange verweilen soll, wenn es um den praktischen Zweck zu thun ist.

In Rücksicht auf das Verstehen ist es sehr nützlich, die Abschnitte und Stellen zu bemerken, die von demselben Gegenstand handeln, und sie miteinander zu vergleichen. Und Religionslehrer, die sich eine vollkommenere Kenntniß der heil. Schrift erwerben sollen, können durch öffentliche Vorträge und Privat-Belehrungen viel beytragen, daß auch Ungelehrte in manchen Fällen wenigstens die Hauptgründe einer gewißen Erklärung einsehen. Alle Gründe, die nicht gerade philologische oder antiquarische Kenntnisse voraussetzen, können auch Ungelehrten verständlich gemacht werden; und Religionslehrer sollen darauf hin-

arbeiten. Daß man auch ohne gelehrte Kenntnisse, durch Beachtung des Zusammenhangs und der Parallelstellen nicht unbedeutende Fortschritte machen könne in der Kenntniß (dem Verstehen) der heiligen Schrift, hat Pfenninger durch seine Vorlesungen über das neue Testament erwiesen. Soll der praktische Zweck erreicht werden, so müßen wir

5), was wir lesen, zu unserer Erbauung anwenden, wir müßen es mit Anwendung auf uns lesen. Sehr nützlich ist es

6) einzelne kurze und kraftvolle Aussprüche der heil. Schrift, z. B. in den Reden Jesu und die gerade auch für uns von besonderer Wichtigkeit sind, unserm Gedächtniß und Gemüth tief einzuprägen; sehr nützlich ist es besonders, diejenigen Stellen, die beym Lesen einen besonders starken Eindruck auf unser Herz machten, tief unserm Gedächtniß und Gemüth einzuprägen; so kann das dadurch erregte Gefühl auch nachher leicht erneuert, und durch seine Wirkungen recht wohlthätig für unser Herz und Leben werden. Ueberhaupt aber müßen wir mit dem Gelesenen, Verstandenen, Angewandten immer vertrauter zu werden suchen. vergl. Luc. 8, 15. Jac. 1, 25. Das Nachdenken des Christen soll gerichtet seyn auf die Geschichte und Lehre, die in der heil. Schrift enthalten ist; daraus folgt, daß er auch einen fleißigen Gebrauch von derselben machen soll. Aber auch

c) auf viele andere Gegenstände kann und soll dieses Nachdenken sich richten, und selbst ein rechter Gebrauch der heil. Schrift nöthigt dazu. Wir zeichnen die vorzüglichsten Gegenstände dieser Art aus. Nach-

denken sollen wir oft über unsern Gemüthszustand und unser Leben in religiöser und moralischer Beziehung. Wir sollen ja die Lehre der Offenbarung mit Anwendung auf uns überdenken; dieß ist aber ohne öftere Prüfung unsers innern und äußern Lebens nicht möglich. Aber auch abgesehen davon, ist dieß an sich schon nothwendig; und zwar sollen wir theils auf unsere Gesinnung und Handlungsart im verflossenen Theil unsers Lebens, theils auf unsern gegenwärtigen sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit richten. Jenes ist eine unnachläßliche Bedingung der christlichen Sinnesänderung oder des Anfangs derselben. Aber auch beym Fortgang in der christlichen Tugend ist öfteres Zurücksehen auf das vergangene Leben sehr zweckmäßig. Wir werden dadurch immer lebhaft erinnert, mit welchen natürlichen Neigungen wir gerade vorzüglich zu kämpfen haben.

Und öfteres ernstes Andenken an den Zustand, in dem wir uns vor der Sinnesänderung befanden, und überhaupt an unsern sittlichen Zustand und unser Verhalten in dem verflossenen Theil unsers Lebens, ist auch geeignet, Gefühle von Demuth und Dankbarkeit gegen Gott zu wecken, und unsere gute Vorsätze zu stärken. Aber auch auf unsern gegenwärtigen moralischen Zustand soll sich unser Nachdenken richten. Dieß wird uns erinnern, wie viel und was uns jezt noch fehlt, von welcher Seite wir vorzüglich noch der Besserung bedürfen. Eben diese Betrachtung wird die Ueberzeugung in uns beleben, daß wir auch jezt der göttlichen Gnade bedürfen, wie nothwendig fortschreitender Eifer im Guten und im Kampf gegen das Böse

seyn. — Sehr nützlich ist es ferner, auch an unsere Schicksale, an die vergangenen Veränderungen unsers Lebens oft zu denken; sehr nützlich ist es besonders auch, den Gedanken an die große Veränderung, die auf alle wartet, an den Tod oft und lebhaft zu erneuern.

Der Rückblick auf unser Schicksal wird eine lehrreiche rührende Erinnerung an einen Theil der Geschichte der Vorsehung, in Beziehung auf uns seyn. Wir werden dabey immer mehrere Spuren der Weisheit und Güte Gottes im Verhältniß gegen uns entdecken. Und wie sehr wichtig in Beziehung auf den Zweck unserer Besserung ist in mehr als einer Hinsicht der Gedanke an den Tod, verbunden mit der Erinnerung, wie schnell er erfolgen könne! Daran schließt sich sehr natürlich der Gedanke an, wie viel daran gelegen sey, daß wir einen gewissenhaften Gebrauch von unserer Vorbereitungszeit machen. Es verbindet sich mit diesem Gedanken die Erinnerung an die Hinfälligkeit und eben darum an den geringen Werth aller irdischen Güter. Es wird unserem Herzen durch ein ernstes Andenken an den Tod sehr nahe gelegt die Wichtigkeit des Glaubens an Gott, besonders des Vertrauens auf Gottes Gnade und der damit zusammenhängenden Hoffnung. Ebendadurch aber wird auch unsere Ueberzeugung von dem hohen Werth der Lehre Jesu belebt und befestigt. — Nützlich ist es, oft auch in den Augenblicken, in welchen wir uns zum Handeln bestimmen, und eine starke Leidenschaft (oder: eine starke Reizung zu irgend einer Sünde) bekämpfen sollen, lebhaft an den Tod zu denken. Aber darum müßen wir uns auch in ruhigen Augenblicken und Stunden mit

dem Gedanken an den Tod immer vertrauter machen.

Ein anderer Gegenstand unsers Nachdenkens sind die Schicksale anderer, Lebender und Todter; und dann gute und schlimme Beyspiele aus der Geschichte und unserem Erfahrungskreis. Nur versteht es sich, daß wir das Denken über Schicksale und Handlungen anderer nicht als Veranlassung gebrauchen dürfen, etwa nur uns selbst über andere zu erheben, auf eine partheyische Art uns mit andern zu vergleichen. Auch bey dieser Betrachtung muß einzig der Zweck zu Grunde liegen, unsere eigene Besserung dadurch zu befördern; und wir werden gewiß in den Schicksalen und Handlungen anderer, ohne unbillig zu urtheilen, manche Spuren der göttlichen Weisheit und Güte, aber auch der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, manche warnende, aber auch aufmunternde und zum Guten stärkende beschämende Beyspiele finden.

Ferner gehört zu den Gegenständen, mit denen sich unser (religiöses) Nachdenken beschäftigen soll, die Natur. Mehrere Reden, namentlich Parabeln Jesu, erinnern lebhaft daran, daß auch Jesu Nachdenken oft, wohl schon in seinen frühesten Jahren, in religiös moralischer Hinsicht sich mit der Natur beschäftigte.

Mehrere Stellen der heil. Schrift veranlassen von selbst zu einer solchen Betrachtung der Natur. Und allerdings ist sie in mehreren Hinsichten für den Verehrer Gottes ein Beförderungsmittel seiner religiösen Moralität. Sie ist ein Erweckungsmittel religiöser

Ideen und Gefühle, wenn wir die Natur so betrachten, wie wir sollen, sie als Werk Gottes, eines von der Welt verschiedenen allmächtigen, allweisen, allgütigen Wesens, betrachten.

Wir werden bey sorgfältigem Forschen immer mehrere Spuren von der Vollkommenheit des Urhebers der Natur finden. Betrachtung der Natur ist ferner Erinnerungsmittel an die Vorzüge unserer geistigen Natur und unsere damit zusammenhängende höhere Bestimmung. Daran erinnern auch Jesu Aussprüche Matth. 6, 26. 10, 31. In der Natur finden wir endlich beym Anschauen Mittel, Ideen von unsichtbaren geistigen Gegenständen zu versinnlichen, und dadurch unserer Vorstellung davon größere Wirksamkeit und Lebendigkeit zu geben. Auch davon finden wir viele Beyspiele in Jesu Reden, namentlich seinen Parabeln. Christen können überhaupt alles auch aus dem religiös moralischen Gesichtspunkt betrachten, und ihr religiös moralisches Nachdenken auf Gegenstände aller Art richten; nur daß die eine Art von Gegenständen in näherer Verbindung mit dem Zweck jenes Nachdenkens steht, als die andere.

Aber solche Betrachtungen müßen, wenn der praktische Zweck erreicht werden soll, mit Aufmerksamkeit, Ruhe, Anwendung auf uns angestellt werden; und wir können dazu auch kurze Zwischenräume, die uns unsere Berufsgeschäfte übrig lassen, benutzen.

2) Ein zweytes Besserungsmittel ist das Gebet, das Privatgebet.

Die Hauptgründe, warum Christen verpflichtet seyen zu beten, sind schon im ersten Theil der Moral

dargelegt worden. Hier muß noch gezeigt werden: theils welche Eigenschaften soll ein christliches Gott wohlgefälliges Beten haben, theils das Gott wohlgefällige Beten ist, — und in welcher Hinsicht ist es? — Beförderungsmittel der christlichen Tugend.

A) Welche Eigenschaften sollen unsere Gebete haben, wenn sie einestheils Aeußerungen der Verehrung Gottes seyn, anderntheils beytragen sollen, unsere Besserung zu befördern?

a) Wie sollen alle einzelne Gott gefällige Gebete beschaffen seyn?

b) Welche besondere Eigenschaften soll das christliche Bittgebet haben?

c) Was wird, ausser der gehörigen Beschaffenheit einzelner Gebete, in Beziehung auf das Beten noch erfordert?

a) Die Eigenschaften aller Gott gefälligen Gebete überhaupt, von welchem Inhalt sie seyen, beziehen sich theils auf die Gemüthsfassung des Betenden, theils auf den Inhalt.

α) Welche Gemüthsfassung zu einem Gebet erfordert werde, das dem Geist des Christenthums angemessen ist, läßt sich schon aus dem oben angegebenen Merkmal des Gebets ableiten. Es gehört wesentlich zu dem Gebet, daß in uns vorhanden sey ein klares und lebhaftes Bewußtseyn davon, daß wir uns nun an Gott wenden, und daß Gott uns (unsichtbar) ebenso gewiß nahe sey, als wenn er sichtbar gegenwärtig wäre, — daß Er wisse, was wir jezt denken, fühlen, sprechen. vgl. Matth. 6, 6. Verbindet man damit, daß das Gebet theils Aeußerung der Verehrung Gottes,

theils Besserungsmittel seyn soll; so ergiebt sich folgendes, was auch ausdrücklich einzelne Stellen bestätigen: Bey jedem Gebet soll vorhanden seyn ein gefühlvolles Andenken an Gott, ein mit dem Gedanken an Gott verbundenes, und einer richtigen Vorstellung von ihm angemessenes lebhaftes Gefühl. Wenn es daran fehlt, so kann unser Gebet kein Gebet, keine Verehrung Gottes, kein Besserungsmittel seyn. Jesus sagt, Joh. 4, 23. f., alle wahre Anbeter Gottes müßen ihn anbeten ἐν πνευματι και αληθεια, und darin liegt gewiß auch das: Wir sollen bey dem Gebet mit lebhaftem Gefühl an Gott und seine Vollkommenheiten denken. Nur so beten wir Gott mit dem Geist an. Daraus folgt aber weiter: Bey jedem einzelnen Gebet muß unsere Aufmerksamkeit gerichtet seyn auf das, was wir beten. Wir müßen überdieß aufrichtig und ernstlich (von Herzen) beten. Unsere Aufmerksamkeit muß gerichtet seyn auf das, was wir beten. Im entgegengesezten Fall, wenn wir gedankenlos oder mit zerstreuter Aufmerksamkeit Gebetsformeln sprechen oder hören, ist das Beten nichts als Aeußerung der Unehrerbietigkeit gegen Gott.

Man hält es für Zeichen der Geringschätzung eines andern, wenn man mit zerstreuter Aufmerksamkeit mit ihm spricht. Wie sollte ein solches Beten Verehrung Gottes seyn, und wie könnte es auch nur das mindeste zu unserer Besserung beytragen? Wir beten Gott nicht ἐν πνευματι — an, wenn wir ohne Aufmerksamkeit auf das beten, was unser Gebet ausdrücken soll; wir nahen uns Gott, nach Matth. 15, 8. nur mit den Lippen in einem solchen Fall. Ist die Vor-

stellung in uns lebendig, daß wir zu dem vollkommensten Geist beten wollen; so werden wir nicht gedankenlos und zerstreut beten. Wir müßen ferner aufrichtig und ernstlich beten, mit lebhafter Theilnehmung unsers Herzens, mit Wahrheit, d. h. unser Gebet muß Ausdruck unserer wirklichen Ueberzeugungen, Gefühle, Wünsche, Vorsätze seyn; es muß mit diesen ganz einstimmen: Wir müßen, wenn es z. B. ein Bittgebet ist, aufrichtig und ernstlich wollen, was unser Gebet ausdrückt. Im entgegengesezten Fall beten wir Gott nicht ἐν πνευματι an, nicht mit dem Geist, nicht mit Redlichkeit (Aufrichtigkeit). Auch dann ist unser Gebet Aeußerung der Unehrerbietigkeit gegen Gott. Von einer solchen Art waren wohl die Gebete der Pharisäer, die Jesus Matth. 6,5.7. für verwerflich erklärt; es waren geist- und herzlose Gebete, öffentlich gesprochen, um sich den Ruhm zu erwerben, sie seyen sehr religiöse Menschen, um andere durch einen Schein von Heiligkeit zu täuschen. Unser Gebet muß aufrichtig und ernstlich seyn. Aber auch unsere ganze übrige Gemüthsfassung muß angemessen seyn einem gefühlvollen Andenken an Gott. Im Gemüth des Betenden darf kein Gott mißfälliges Gefühl herrschen. (Wie kann sonst das Gebet Gott wohlgefällig seyn?)

Verwerflich ist das Gebet, wenn Gefühle von Haß, Stolz, Feindschaft darin herrschen vgl. über Stolz Luc. 18,11.f. 14.; über Haß, Marc. 11,25. In lezterer Stelle fordert Jesus namentlich, daß wir, wenn wir beten wollen, von Herzen andern vergeben. 1 Tim. 2,8. (Matth. 5,23. will Jesus an einem einzelnen

Beyspiel zeigen, alle äußere Gottesverehrung habe keinen Werth, wenn nicht unser Herz versöhnlich sey.) Verwerflich ist aus demselben Grund ein solches Gebet, bey dem nur eitle Ehrbegierde oder überhaupt eine unerlaubte Absicht zu Grund liegt. vgl. Matth. 6, 5. Jac. 4, 3.

Zu einer Gott gefälligen Gemüthsstimmung des Betenden gehört überhaupt noch der aufrichtige ernstliche Wille, das ganze göttliche Gesetz zu befolgen, oder wahrhaft gebessert zu werden. Nur die Gebete solcher Menschen sind Gott gefällige, und, wenn sie Bittgebete sind, erhörliche Gebete. vgl. 1 Joh. 3, 21. 22.

β) Was den Inhalt des Betens überhaupt betrifft, so muß er bey Christen den Belehrungen der heil. Schrift von Gott und seinem Willen (soweit sie dieselbe zu erkennen fähig sind,) gemäß, und zugleich den Umständen des Betenden angemessen seyn, soweit er darüber urtheilen kann.

Dieß sind die allgemeinen Erfordernisse Gott gefälliger christlicher Gebete. Noch müßen aber einige besondere Eigenschaften

b) des christlichen Bittgebets bemerkt werden, des Gebets im engsten Sinn.

Diese betreffen theils die Gemüthsfassung des Betenden, theils den Inhalt der Bitte.

α) Was jene — die Gemüthsfassung betrifft, so muß beym Bittgebet nicht blos Ehrfurcht gegen Gott, sondern namentlich auch ein Vertrauen auf Gott zu Grunde liegen, das sich auf uns selbst namentlich bezieht. Wer bittet, sagt Jac. 1, 6., der soll ἐν πίστει bitten. Nicht die Ueberzeugung, daß Gott uns in

allen Fällen zuverläßig gerade das werde zu Theil werden lassen, um was wir bitten, sondern ein, auf unsern persönlichen Zustand (auf unsere eigene Angelegenheiten) sich beziehendes, Vertrauen auf Gottes Größe und Güte überhaupt, und auf seine Verheissungen ist eine wesentliche Eigenschaft einer Gott gefälligen Bitte; und bey einem solchen Vertrauen werden wir allerdings auch das erwarten, daß Gott uns geben wolle, um was wir bitten, wenn es nicht nach dem Urtheil seiner höhern Weisheit entweder in Rücksicht auf uns oder andere besser sey, es nicht zu geben; wir werden aber auch die Zuversicht haben, daß Gott, wenn er uns nicht gerade eben das, um was wir bitten, werden lasse, uns doch das werde zu Theil werden lassen, was unserm wahren Besten, und eben darum auch dem Sinn und der wahren Absicht unserer Bitte (wenn sie nämlich aus einem christlichen Sinn hervorgeht,) angemessen ist. Zu einem solchen Vertrauen fordert Jesus namentlich seine Schüler und Verehrer auf. Matth. 7, 7. ff. (Wenn Jesus dieß sagt, so ist wohl seine nächste Absicht, zu einem zuversichtlichen Beten zu ermuntern, zugleich aber auch vor Mißmuth zu bewahren, auf den Fall, daß uns Gott nicht gerade das giebt, was wir für gut halten, sondern das, was nach seinem Urtheil für uns wahrhaft nützlich ist.) Bey jedem Gott gefälligen Bittgebet muß zunächst Vertrauen auf Gott zu Grunde liegen.

Aber das christliche Vertrauen ist ein solches, das in engem Zusammenhang steht mit dem Glauben an Jesum, das unterstüzt und erhöht wird durch die

Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Lehre Jesu und besonders der Verheissungen Jesu, durch die Ueberzeugung von dem, was Jesus gethan und erduldet hat für den Zweck der Beseligung der Menschen, und durch die Ueberzeugung von seiner göttlichen Herrschaft. Schon im ersten Theil sind einige Stellen angeführt worden, woraus dieser Satz hervorgeht.

In Beziehung aufs Gebet, sind besonders zu bemerken, Eph. 3, 12. 2, 18. Ebr. 4, 14—16. vgl. auch Ebr. 10, 19. ff. Allgemeine Stellen sind die: 1 Petr. 1, 21. Röm. 8, 33. 34. 5, 1. f. Daraus ergiebt sich nun auch von selbst, inwiefern Jesu Vorschrift die seine Apostel zunächst angeht, zu beten ἐν τω ὀνοματι Ιησȣ, auf Christen überhaupt anwendbar ist. Die Stellen, welche davon handeln, sind die Joh. 16, 23. f. 14, 13. 14. Was Jesus seinen Aposteln sagt, darf man freylich nicht alles geradezu auf alle Christen anwenden; denn augenscheinlich findet sich in diesen lezten Reden etwas, was nur die Apostel als solche angeht.

Aber aus dem Vorherbemerkten läßt sich leicht ableiten, in welchem Sinn das αἰτειν ἐν τω ὀνοματι Ιησȣ, für Christen überhaupt gelte. Uebersetzen kann man das: ἐν τω ὀνοματι μȣ, am schicklichsten: zu meiner Ehre. Und darin liegt zweyerley: theils im Vertrauen auf mich, meinen Tod, meine Herrlichkeit und Herrschaft; theils auch zur Beförderung meiner Zwecke.

So läßt sich am leichtesten erklären, warum Jesus seinen Aposteln sagen konnte, sie haben bisher noch nicht gebetet in seinem Namen, sie werden es erst in der Folge thun, wenn sie nicht mehr nöthig haben, sol-

che Fragen, wie jezt, zu machen, wenn sie zu vollkommenerer Erkenntniß seiner Bestimmung und Verbindung mit dem Vater gelangt seyn werden.

Allerdings erkannten die Apostel schon damals Jesum für den Messias und Sohn Gottes; aber die Innigkeit seiner Verbindung mit dem Vater, die hohe Bedeutung seiner Würde kannten sie noch nicht genug. Noch war es für sie unerklärbar, daß Jesus der Messias leiden und sterben solle; noch lag der Gedanke von Errichtung eines irdischen Reichs durch Jesum in ihrer Seele; erst in der Folge klärte sich ihre Einsicht darüber auf. Und dann erst konnten sie auch im Vertrauen auf seinen Tod, auf seine nicht irdische, aber desto vollkommenere göttliche überirdische Herrschaft, und zu Beförderung seiner wahren Zwecke beten. In diesem Sinn sagte Jesus seinen Aposteln, was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich thun. Und nun ist es leicht zu bestimmen, inwiefern dieß für Christen überhaupt gelte. Christen sollen beten im Namen Jesu, mit einem Vertrauen auf Gott, das unterstüzt, belebt, verstärkt wird durch Vertrauen auf Jesum, auf sein Wort, auf sein Verdienst und seinen Tod und auf seine göttliche Herrschaft.

Sie sollen aber allerdings auch für Beförderung der Zwecke Jesu beten.

Beym christlichen Bittgebet liegt Vertrauen auf Gott zu Grunde, verbunden mit Vertrauen auf Jesum. Ferner gehört dazu demüthige Ergebung in Gottes Willen, in Beziehung auf alle die Fälle, wo wir nicht wissen können, ob das, was wir wünschen, nach Gottes

Urtheil wahrhaft gut sey. In allen Fällen von dieser Art müßen wir die Bedingung hinzudenken: Wenn es anders nach Gottes Urtheil wirklich gut sey; wir müßen uns dabey im Voraus ergeben in den Willen der höchsten Weisheit, auf den Fall, daß Gott unsern Wunsch nicht erfüllt, und, seiner höchsten Weisheit und Güte unbeschadet, nicht erfüllen kann. (Ein Beyspiel einer solchen Bitte findet sich in der Geschichte Jesu Matth. 26, 39.) Endlich wird zur Gemüthsfassung des Betenden bey jedem Bittgebet, mag es sich auf unsere eigene oder anderer Angelegenheiten beziehen, erfordert, daß wir aufrichtig und fest entschlossen seyen, zur Erfüllung des Wunsches, den wir Gott vortragen, mitzuwirken, wenn und soweit wir es thun können. Dieß folgt schon daraus, daß jedes unserer Gebete aufrichtig und ernstlich seyn soll.

Es ist unmöglich, uns etwas aufrichtig zu erbitten, zu dessen Bewirkung wir selbst beytragen können, wenn wir nicht den redlichen Vorsatz haben, nach unserm Vermögen zur Erfüllung eines solchen Wunsches mitzuwirken. Wenn wir z. B. Gott bitten um Beförderung der Erkenntniß der Wahrheit; so ist dieses Gebet geist- und herzlos, wenn nicht der aufrichtige Wille in uns vorhanden ist, zu unserer Wahrheitserkenntniß selbst beyzutragen, was wir vermittelst unserer Erkenntnißkraft und der uns von Gott geschenkten Hülfsmittel selbst thun können; unser Gebet ist im entgegengesezten Fall eine Lüge. Die leichtsinnige Trägheit, die es gerne Gott überlassen möchte, alles durch seine allmächtige Kraft allein zu bewirken, ist unvereinbar mit dem Geist eines wahren Gebets; und schon daraus läßt es

sich auch erklären, warum so vielen ihr sogenanntes (oder vermeintliches) Beten nichts nüzt, und wohl selbst zu ihrer Verschlimmerung beyträgt.

β) Was den Inhalt des Bittgebets betrifft, so muß der Gegenstand der Bitte nicht etwas, das wir selbst als etwas schlechterdings Unmögliches oder Unerlaubtes erkennen können, und dann etwas seyn, das nach unserer möglich besten Erkenntniß wirklich gut ist. Es ist unvernünftig und unehrerbietig gegen Gott, uns etwas absolut Unmögliches (an sich Widersprechendes), und zugleich als solches von uns erkennbares, von ihm zu erbitten. Unvernünftig und unehrerbietig gegen Gott ist ferner unser Gebet, wenn wir um etwas Unerlaubtes bitten.

Aber auch das müßen wir überlegen, ob wir nicht um etwas bitten, wovon wir selbst einsehen könnten, daß es nicht wahrhaft gut oder wünschenswerth, entweder an sich oder darum, sey, weil wir auch das wahre Beste unserer Mitmenschen berücksichtigen sollen. Allerdings können wir dieß oft nicht beurtheilen; aber nichts sollen wir erbitten, was nicht nach unserer Erkenntniß gut ist.

c) Die christliche Lehre in Beziehung auf das Gebet giebt auch die Vorschrift, wir sollen oft beten. Luc. 18, 1. (wenn auch wiederholtes Beten den Erfolg nicht habe, den wir wünschten; so sollen wir doch nicht nachlassen in eifrigem Beten, nicht aufhören, fleißig zu beten.) Matth. 7, 7. (In diesem Ausspruch liegt wohl auch das, daß man öfters (anhaltend) beten soll. Die gleichbedeutenden Ausdrücke stehen beysammen, weil Jesus ein ernstliches, aber auch öfteres Be-

ten ausdrücken wollte). Es finden sich aber auch mehrere Stellen in den Briefen der Apostel, wo ausdrücklich öfteres Beten gefordert wird. Z. B. Röm. 12, 12. Col. 4, 2. (vgl. die Parall. Eph. 6, 18.) Phil. 4, 6. Daraus erklärt sich auch 1 Theß. 5, 17. (ἀδιαλειπτως nach populärem Sprachgebrauch. Einige nehmen zwar an: προσευχεσθαι werde hier im weitesten Sinn genommen; es heiße eine solche Gott wohlgefällige Gemüthsstimmung, bey welcher der Geist auf Gott gerichtet, bey der man tauglich sey zu beten. Allein dieser Sinn ist nicht hinlänglich erweislich. Wahrscheinlicher ist es, daß ἀδιαλειπτως nicht im buchstäblichen, sondern in dem Sinn zu nehmen sey, in welchem es Paulus Röm. 9, 2. 1 Theß. 1, 3. gebraucht. Auch wir gebrauchen Worte, die gleichbedeutend mit ἀδιαλειπτως sind, bisweilen so.) Wie wichtig diese Vorschrift sey, wird aus dem Folgenden erhellen. Alle Vorschriften über das Gebet sind dazu eingerichtet, das Gebet zu einem wirksamen Beförderungsmittel der religiösen Sittlichkeit zu machen; und darauf bezieht sich namentlich auch diese Vorschrift. Nur bey ihrer Befolgung kann das Beten einen fortdaurend wohlthätigen Einfluß auf unsere Gesinnung haben.

Dieß führt zum zweyten Punkt.

B) Das Gebet ist ein sehr wirksames durch kein anderes zu ersetzendes Beförderungsmittel der religiösen Sittlichkeit.

I) Daß das Gebet ein Besserungsmittel sey, das wird

1) von Christo und den Aposteln auf eine unzweydeutige Art behauptet in mehreren Stellen, zum Theil

auch angedeutet. Deßwegen empfiehlt Jesus Matth. 26,41. seinen Schülern das Beten, *ινα μη εισελθωσιν εις πειρασμον*. Und in einer andern Stelle Luc. 21,36. verbindet er gleichfalls die Vorschrift, sie sollen wachsam seyn, mit der, sie sollen beten, damit sie würdig seyn mögen zu bestehen vor Ihm, ihrem Richter. Luc. 11,13. erklärt er das Gebet für eine Bedingung, unter der man den göttlichen Geist erhalte. Und Paulus rechnet ernstliches und anhaltendes Beten Eph. 6,18. zu den geistigen Waffen der Christen, zu den Mitteln, die Christen gebrauchen sollen, um sich zu stärken zum Kampf mit den schwersten Versuchungen. Ebendieß bestätigen

2) vielfache zuverläßige Erfahrungen. Die Erfahrung lehrt, daß schon einzelne Gott gefällige Gebete das Gemüth jedesmal in eine reinere Stimmung setzen, den Menschen über sich erheben, gute Vorsätze wirken oder befestigen, die Ausführung derselben, das Handeln in reiner Absicht, befördern. Die Erfahrung lehrt aber auch, daß Vernachläßigung des Gebets, Nachlassen im Guten, Abnahme der Kraft zum Widerstand gegen innere und äußere Reizungen zum Bösen, rc. bey denen zur Folge hat, die schon in einem gewißen Grad gebessert sind.

II) Inwiefern ist nun das Gebet ein Beförderungsmittel der Besserung? Es ist es in doppelter Rücksicht: theils schon wegen seiner natürlichen Folgen; theils aber auch nach Jesu und der Apostel Belehrungen deßwegen, weil ein Gott wohlgefälliges Bittgebet eine Bedingung gewißer göttlicher Wohlthaten ist, weil es Erhörung zur Folge hat.

I) Das Gebet ist schon seiner Natur nach ein Beförderungsmittel der Besserung.

Es trägt bey, nicht blos zu einzelnen guten Entschlüssen und Handlungen, sondern auch theils zur Hervorbringung, theils zur Erhaltung und Vervollkommnung einer guten Gesinnung überhaupt. Schon einzelne Gebete haben wegen der eigenthümlichen Beschaffenheit des Gebets religiös moralisch gute Wirkungen. Einzelne Gebete erleichtern eine unpartheyische Beurtheilung dessen, was wir thun oder nicht thun sollen. Der Grund davon liegt in der Natur des Gebets, weil darin das gefühlvollste Andenken an Gott, namentlich als den allwissenden und heiligsten, enthalten ist.

Ist dieses Andenken in uns lebendig; so werden wir vor der Gefahr weit sicherer seyn, bey Beurtheilung dessen, was Gottes Willen angemessen sey, uns täuschen zu lassen durch den Einfluß einer Leidenschaft; wir werden unbefangener überlegen, was gerade in diesem Fall in Rücksicht auf unsere Umstände für uns Pflicht sey. Aus demselben Grund werden aber auch schon einzelne Gebete dazu beytragen, gute Vorsätze zu wecken oder zu befestigen.

Denn dazu trägt lebhafte Vergegenwärtigung des Allwissenden und Heiligsten unstreitig seiner Natur nach bey. Eben dieses Andenken wird auch die Wirkung haben, daß wir uns um so mehr bestreben, in reiner Absicht zu handeln. Aber einzelne, selten vorkommende, Gebete sind es freylich nicht, was auf die ganze Gesinnung wirken kann, wenn sie gleich in einzelnen Fällen nicht unbedeutenden Nutzen haben.

Nur das öftere Beten (eine fortgesezte Gebetsübung) ist Beförderungsmittel einer Gott wohlgefälligen Gesinnung; und dieß ist wohl ein Hauptgrund, warum Jesus und die Apostel so stark darauf dringen, daß das Gebet eine fortgesezte Uebung seyn soll. Oefteres Gott gefälliges Beten ist seiner Natur nach schon Beförderungsmittel einer guten Gesinnung. Denn es ist ein unmittelbares Beförderungsmittel eines wirksamen Glaubens an Gott, und ebendarum einer religiös moralischen Gesinnung.

Es ist ferner ein Mittel, uns zu erheben zum Unsichtbaren.

Es ist ein Beförderungsmittel der Selbstkenntniß; es ist auch ein Beruhigungsmittel. In allen diesen Hinsichten trägt es zur Besserung bey. Es ist

1) ein Beförderungsmittel eines wirksamen Glaubens an Gott, und eben darum auch einer religiös moralischen Gesinnung. Der Hauptgrund davon liegt in dem Eigenthümlichen des Gebets, das darin besteht, daß es eine Handlung ist, durch die wir den Glauben an Gott auf eine eigenthümliche Art üben und erweisen, durch welche wir uns Gott, namentlich als den Allwissenden und Heiligsten, lebhaft vergegenwärtigen. Die natürliche Folge davon ist, daß ein öfteres Beten daran gewöhnt, den Gedanken an Gott und namentlich an seine Allwissenheit und seinen Willen uns mit Leichtigkeit zu vergegenwärtigen, und damit lebhafte, der Vorstellung von Gott angemessene Gefühle zu verbinden. Das Beten ist eine Handlung, durch die wir den Glauben an Gott überhaupt, den Glauben, daß er der vollkommenste Geist und daß er

uns nahe sey, äußern, und wie er durch bloße religiöse Betrachtung nicht geübt wird und werden kann.

Es ist eine Uebung unsers Glaubens an Gott, den Unsichtbaren, Allgegenwärtigen und Allwissenden, wenn wir uns mit ihm unterreden, als wäre er uns sichtbar gegenwärtig. In dem Glauben beten wir, und nur in dem Glauben können wir (wahrhaft) beten, daß Gott, der Vollkommenste, uns nahe sey, Matth. 6, 6. daß er das Verborgenste, namentlich auch uns, vollkommen kenne, daß er wisse, was wir jezt gerade fühlen, denken, wünschen, sprechen.

Ihn, den Heiligsten, vergegenwärtigen wir uns, wenn wir beten, als den, vor dem alles offenbar ist, der Zeuge nicht blos unserer äußern Handlungen, sondern auch unserer geheimsten Entschlüsse, unserer verborgensten Absichten ist. Je öfter wir also ernstlich beten, desto tiefer wird sich der Gedanke an Gott, namentlich an seine Allwissenheit und Allgegenwart, und an seinen heiligen Willen, in unser Gemüth eindrücken, und desto wirksamer wird er seyn; desto mehr werden wir uns gewöhnen, bey jeder Veranlassung den Gedanken an Gott und seine Allwissenheit hervorzurufen, und auf eine gefühlvolle Art zu denken; desto leichter wird es uns werden, das Andenken an Gott — ein gefühlvolles Andenken an Gott — auch mit unseren gewöhnlichen Beschäftigungen und Vergnügungen zu verbinden, ihn nie aus den Augen zu verlieren, auch wenn wir mit Irdischem beschäftigt sind, in Hinsicht auf Gott auch im Verborgenen gut zu handeln; desto weniger werden wir uns verleiten lassen durch äußere Reizungen, etwas ihm Mißfälliges zu thun, desto an-

gelegentlicher werden wir uns bestreben, immer reiner zu werden und nach immer reinern Absichten zu handeln. Oefteres Gott gefälliges Beten ist ein unmittelbares Beförderungsmittel eines wirksamen Glaubens an Gott, und eben darum eines ächt religiösen Sinnes: Denn es hat die Folge, daß es uns immer leichter, immer natürlicher wird, den Gedanken an Gott und namentlich seine Allwissenheit und an seinen Willen uns auf eine lebhafte und solche Art zu vergegenwärtigen, wie es unser moralisches Bedürfniß fordert. Eben in dieser Hinsicht kann es durch kein anderes Mittel ersezt werden, nicht durch bloße religiöse Betrachtung, obgleich jede moralisch religiöse Betrachtung sehr leicht verbunden werden kann mit Gebet, und in vielen Fällen selbst dringende Aufforderung dazu ist. Nur ist es dann nicht mehr bloße Betrachtung.

Man kann noch hinzusetzen, (in Rücksicht auf den ersten Grund): Bey solchen, die schon eine religiöse Gesinnung haben, ist das Gebet Uebung und Stärkung derselben. Denn ihre Gebete gehen nur hervor aus der Gesinnung der Liebe, Ehrfurcht, Dankbarkeit gegen Gott; jedes ihrer Gebete ist also Aeußerung ihrer schon vorhandenen religiösen Gesinnung, aber ebendeßwegen auch ein Stärkungsmittel derselben: Denn jede Uebung einer Gesinnung trägt bey, sie nicht blos zu erhalten, sondern auch zu befestigen. Das Gebet ist ein unmittelbares Beförderungsmittel eines wirksamen Glaubens an Gott und einer guten (ächtreligiösen und eben darum auch moralischguten) Gesinnung.

2) Aber auch mittelbar trägt es zur Besserung bey.

a) Oefteres Beten ist nämlich ein Mittel, unsern Geist überhaupt zu gewöhnen zur Richtung seiner Aufmerksamkeit auf das Unsichtbare und Ueberirdische. Denn jedes einzelne Gebet ist Beschäftigung unsers Geistes mit dem Unsichtbaren, Erhebung des Herzens zum Ueberirdischen. Je öfter wir also beten; desto vertrauter werden wir mit dem Gedanken an das Ueberirdische, desto leichter wird es uns, ihn mit unsern gewöhnlichen Geschäften zu verbinden, desto weniger werden wir die Bestimmung unsers Geistes für eine höhere Welt und die Gemeinschaft aus den Augen verlieren, in der er jezt schon damit steht. Aber es läßt sich leicht einsehen, daß das Gebet eben dadurch auch beytrage, uns die Herrschaft über die Neigung zum Sinnlichen (Irdischen) zu erleichtern. Das Gebet ist ferner

b) mittelbar ein Beförderungsmittel der Besserung, insofern es Beförderungsmittel der Selbstkenntniß ist, von welchem Inhalt es auch seyn mag. Dieß kann jeden schon die Erfahrung lehren, wenn man auch den Zusammenhang der Wirkung mit der Ursache in vielen Fällen nicht erklären kann. Während des Gebets und durch dasselbe wird der Mensch oft an gewiße ihm vorher verborgene Fehler erinnert; ein Lichtstrahl fällt oft ins menschliche Gemüth, wodurch ihm eine gewiße, ihm vorher verborgene, Tiefe seines Herzens unerwartet aufgedeckt wird.

Aber es läßt sich auch aus der Natur des Gebets, zum Theil wenigstens, erklären, warum es Beförde-

rungsmittel der Selbstkenntniß sey. Ernstliches Beten muß seiner Natur nach beytragen, die Selbstkenntniß zu erweitern, aber auch wirksamer zu machen. Es trägt dazu bey, sie zu erweitern. Schon die Vorbereitung zum Beten, aber auch dieses selbst veranlaßt zu einer unpartheyischen Selbstprüfung. Sind wir entschlossen zu beten, so muß uns natürlich der Gedanke in den Sinn kommen, in welchem Verhältniß denn wir gegen Gott stehen, ob wir seinen Willen befolgen oder nicht; ob wir die Bedingungen erfüllen, unter denen man allein alles Gute von ihm erwarten kann, ob unser Gemüth in der zum Beten erforderlichen Fassung sey. Und wenn wir uns durch das Gebet den Allwissenden und Heiligsten lebhaft vergegenwärtigen, so wird wohl dieß in vielen Fällen dazu beytragen, daß wir uns selbst unpartheyischer erforschen, uns selbst allmählig bald von dieser bald von jener Seite näher kennen lernen. Wir können uns nicht ernstlich an den Allwissenden und Heiligen wenden, ohne daran erinnert zu werden, ob wir ihm, dem hohen Urbild der Vollkommenheit uns zu nähern streben oder nicht.

Wir können ihn uns nicht lebendig vorstellen, ohne daran erinnert zu werden, wie denn unser äußeres und inneres Leben nach seinem Urtheil beschaffen sey. Und wir werden gewiß bey einem gefühlvollen Andenken an Gott, das mit dem Gebet verbunden ist, weit entfernt seyn, unsere Fehler und Mängel verkleinern oder vor uns verbergen oder beschönigen zu wollen. Es wird in uns das lebendigste Bewußtseyn davon seyn, daß wir den Allwissenden nicht täuschen können; dieß

wird uns auch vor innerer Falschheit bewahren, in Rücksicht auf Beurtheilung unsers Zustandes.

Aber unsere Selbstkenntniß muß auch an Wirksamkeit gewinnen durch öfteres Gebet. Jeder mit Gebet verbundene Gedanke wird ebendarum lebendiger und gewiß auch von größerer Wirkung seyn, weil jeder Gedanke verbunden mit Gebet, in Verbindung gesezt wird mit dem lebendigen Gefühl von Gott und seinen Vollkommenheiten.

Oefteres Beten ist seiner Natur nach Beförderungsmittel der Selbstkenntniß. Allerdings trägt aber der besondere Inhalt einzelner Gebete noch auf besondere Art dazu bey. Oefteres Beten ist

c) endlich Besserungsmittel, insofern es Beruhigungsmittel ist. Beruhigung des Herzens hat einen wichtigen Einfluß auf unsere Besserung und pflichtmäßige Thätigkeit. Trägt also das Gebet zu Beruhigung und zwar zu einer solchen bey, die nicht im Widerspruch steht mit einer Gott wohlgefälligen Gesinnung, so ist es auch in dieser Hinsicht Beförderungsmittel der Besserung.

Unstreitig aber trägt es viel zur Beruhigung bey. Auch in dieser Hinsicht wird es von Christus und den Aposteln empfohlen, z. B. Phil. 4, 6. (Paulus sezt ängstliches Sorgen dem Beten entgegen, deutet also wohl darauf, das Beten habe Einfluß auf Beruhigung.) Ebendieß wird bestätigt durch die Erfahrung und läßt sich zum Theil aus der Natur des Gebets erklären. Es ist seiner Natur nach ein Mittel, unangenehme Empfindungen zu unterbrechen, aber auch die Quelle einer unmäßigen Traurigkeit und Furcht all-

mählig zu verstopfen. Es ist Unterbrechung unangenehmer Gefühle. Denn es ist für den Gott verehrenden Geist erfreuliche Beschäftigung, sich zu dem zu erheben, dem er als seinem Vater vertraut.

Es ist für den Leidenden Erleichterung, sein Bedürfniß dem gütigsten Vater vorzutragen, beym Gebet so lebhaft als möglich zu fühlen, wie selig es sey, Gott zum Freund zu haben, von seiner besondern liebevollen Fürsorge für uns versichert zu seyn. Wenn es Unterbrechung unangenehmer Gefühle ist, einem sichtbaren menschlichen Freund seinen Kummer mitzutheilen; so ist es wohl noch weit mehr Unterbrechung unangenehmer Empfindungen, sein Bedürfniß dem vorzutragen, von dem alle unsere Schicksale abhängen, und der mächtig und gütig genug ist, uns das, was wahrhaft gut für uns ist, in allen Fällen zu geben. Aber das Beten trägt auch bey, die Quelle unangenehmer Gefühle zu verstopfen, weil es diejenigen Vorstellungen uns lebhaft vergegenwärtigt, die am kräftigsten unmäßiger Traurigkeit oder Furcht entgegenwirken — nämlich den Gedanken an unsere Verbindung mit dem Allmächtigen, an die allumfassende und namentlich auch zu unserm Besten wirksame Güte Gottes, an seine manchfaltigen Wohlthaten, und an unsere Bestimmung, einst den Reichthum der göttlichen Güte in viel höherem Maas als hier zu erfahren, an unsere Bestimmung für ein Reich des ewigen Friedens, der ewigen Freyheit und Seligkeit. Aber das Gebet trägt auch m i t t e l b a r bey, unmäßiger Furcht und Traurigkeit entgegenzuwirken, weil wir dadurch in eine ruhige Stimmung gesezt, und ebendarum em-

pfänglicher gemacht werden für andere Beruhigungsgründe (für alles das, was zu unserer Beruhigung beytragen kann). In allen diesen Hinsichten ist das öftere Beten überhaupt ein theils unmittelbares theils mittelbares Beförderungsmittel der Besserung.

Es ist nun leicht zu beurtheilen, welchen besonderen Einfluß auf Besserung einzelne Arten des Gebets haben. Das lobpreisende Gebet befördert besonders Ehrfurcht und Demuth gegen Gott. Denn es geht selbst aus Ehrfurcht und Demuth hervor. Dadurch wird uns Gott hauptsächlich von der Seite vergegenwärtigt, von der er Gegenstand unserer höchsten Achtung ist.

Das Dankgebet trägt bey, die Werthschätzung der göttlichen Wohlthaten zu befördern, und zugleich die Bereitwilligkeit, von allem Guten einen solchen Gebrauch zu machen, der Gottes Zwecken angemessen ist. Es wird aber auch dadurch unser Vertrauen auf Gott gestärkt. Eine lebhaft dankbare Erinnerung an Wohlthaten Gottes (an Beweise seiner Güte) ist ein wirksames Mittel, in Hinsicht auf die Zukunft unser Vertrauen zu befördern. Das Dankgebet kann überdieß auch zur Förderung der Selbstkenntniß beytragen. Denn es veranlaßt uns, daran zu denken, welchen Gebrauch wir von den göttlichen Wohlthaten, für die wir danken, gemacht haben, oder machen wollen. Das Bittgebet, sofern es sich auf unsere eigene Angelegenheiten bezieht, ist

1) eine besondere Uebung des Glaubens, daß namentlich alles, was sich auf uns bezieht, von Gott abhängt. Es ist eine besondere Uebung des Ver-

trauens auf Gott in Beziehung auf unsere Angelegenheiten. Es trägt

2) dazu bey, unsere Selbstkenntniß zu befördern, das Gefühl von unseren Mängeln zu erhalten oder zu verstärken, besonders wenn wir und insofern wir um geistige Güter bitten. (Es ist erlaubt und pflichtmäßig, auch äußere Güter zum Gegenstand des Gebets zu nehmen. Aber jene Bitte muß innigst damit verbunden werden, und die Sehnsucht nach geistigen Gütern bey weitem das Uebergewicht haben.)

3) Das Bittgebet treibt ferner an, zu Erfüllung unserer Wünsche selbst beyzutragen, wenn und soweit wir dazu beytragen können; es trägt also bey, manche gute Vorsätze zu wecken, oder zu erneuern und zu befestigen. Denn wir können nicht aufrichtig beten, ohne aufrichtig zu wollen, was wir von Gott uns erbitten. Ebendarum müßen wir auch den redlichen Vorsatz haben, selbst mitzuwirken, wenn und soweit wir es thun können.

4) Das Bittgebet gewöhnt uns endlich, unsere Wünsche zu läutern und Gottes Willen unterzuordnen; jenes vermittelst der Erinnerung daran, daß wir uns unlauterer Wünsche vor Gott schämen müßen, dieses vermittelst der lebhaften Vorstellung, daß alles, was wir uns wünschen, von Gottes höchstweisem Willen abhänge.

Die Fürbitte ist

1) an sich Uebung unserer Menschenliebe, und trägt schon deßwegen zu ihrer Erhaltung und Stärkung bey.

2) Stärkt sie dieselbe auch darum, weil bey der

Fürbitte der Gedanke in unserer Seele lebendig ist, daß Gott nicht blos unser, sondern auch aller unserer Brüder Vater sey, daß seine Güte auch über sie walte, daß die Veranstaltung, die Er durch Christum ausführt, auch unsere Mitmenschen angehe. Die Fürbitte treibt uns

3) endlich mächtig an, zu dem, was wir für andere erbitten, selbst mitzuwirken, soweit wir können.

Bemerkenswerth ist noch, daß das Mustergebet Jesu Matth. 6, 9. ff. ganz vorzüglich dazu eingerichtet ist, ein Beförderungsmittel des moralisch religiösen Zwecks zu seyn. Denn

1) erinnert uns dieses Gebet lebhaft an solche Wahrheiten, die für unsere Besserung theils unmittelbar theils mittelbar wichtig sind. Es erinnert uns lebhaft an unsere Strafwürdigkeit, an unser Verhältniß zu Gott als unserem Gesetzgeber und Richter (vorzüglich v. 12., aber auch v. 9. f.). Es vergegenwärtigt uns Gott v. 9. als den, der unser und unserer Mitmenschen himmlischer Vater ist, der unvergleichbare Vater in Rücksicht auf Güte, Weisheit und Macht. Es erinnert uns an ein Reich Gottes, an dem wir und andere Theil nehmen, und in welchem wir und andere vollkommen beseligt werden sollen (vergl. v. 10. mit 5, 3. ff.). Es erinnert uns daran, daß Gott geneigt sey, unter einer gewißen Bedingung Sünden zu vergeben, und daß Er uns zum Kampf mit den Reizungen zum Bösen stärken wolle (v. 12. 13.). Aber öftere Erinnerung an diese Wahrheiten wirkt dem Stolz und Leichtsinn entgegen, und befördert auf einer andern Seite die Willigkeit und den Muth zum Gehor-

sam gegen Gottes Gebote: Sie befördert auch unsere Beruhigung, und hat insofern auch Einfluß auf unsere Besserung. Denn was kann mehr beruhigen, als der Gedanke, daß wir an Gott einen Vater haben, der für alle unsere geistige und körperliche Bedürfnisse auf die gütigste Art sorgen könne und wolle.

Einzelne Bitten erinnern auch noch an besondere Wahrheiten, die für einzelne Tugenden wichtig sind.

Eben dieses Gebet dient

2) dazu, eine Gott gefällige Gesinnung zu üben und ebendarum zu erhalten und zu stärken. Denn es ist Ausdruck solcher Gefühle und Wünsche, die genau zusammenstimmen mit Jesu Forderungen.

Es ist Ausdruck einer solchen Gemüthsfassung, bey der man aufrichtig strebt nach möglich vollkommener Uebereinstimmung mit Gottes Willen; wie könnte man sonst wahrhaft beten: Dein Wille geschehe ꝛc.? Es ist Ausdruck einer Gemüthsstimmung, bey der man ernstlich nach Befreyung von allem Bösen und Bewahrung vor demselben strebt (vgl. v. 13.); bey der man das Verabscheuungswürdige und Strafwürdige seiner Sünden lebendig anerkennt, und so in Anwendung auf sich aufrichtig betet: vergieb mir, o Gott, meine Schulden. Dieses Gebet ist ferner besonders Ausdruck einestheils ehrfurchtsvoller Liebe gegen Gott, und anderntheils des Vertrauens auf ihn. Dieses Gefühl spricht sich schon in der Anrede aus: „πατερ ἡμων ὁ ἐν τοις ὀρανοις“ — unser Vater, der in Absicht auf Macht, Weisheit und Güte über alle irdische Väter unendlich weit erhaben ist, der unserer

tiefsten Ehrfurcht und Liebe, aber auch unsers uneingeschränkten Vertrauens höchst würdig ist. Dasselbe Gebet ist Ausdruck allgemeiner Menschenliebe, der Theilnahme an den Angelegenheiten unsers ganzen Geschlechts, des ernsten Wunsches, daß alle Menschen Gottes heiligen Willen befolgen mögen, daß alle Menschen wahre Verehrer Gottes werden mögen, („ἁγιασθητω το ονομα σȣ“ denn dieß kann nicht auf die Betenden allein gehen. Der Sinn ist: Möchte doch deine unvergleichbare Vollkommenheit allgemein anerkannt werden! Möchtest du als der unvergleichbar vollkommene von allen auf eine würdige Art verehrt werden!) Daß alle zu Bürgern des Reichs Gottes gebildet und einst vollkommen beseligt werden mögen (ελθετω ἡ βασιλεια σȣ). Eine besondere Bitte ist Ausdruck der Versönlichkeit, der Liebe gegen Feinde und Beleidiger (vergieb uns, wie wir vergeben ꝛc.) Endlich ist dieses Gebet Ausdruck einer solchen Gesinnung, bey der man nicht das zum Hauptzweck macht, irdische Güter im Ueberfluß zu besitzen und zu geniessen, sondern in Ansehung alles dessen, was sich auf unsere irdische Bedürfnisse bezieht, genügsam ist und nicht ängstlich sorgt, vor allem aber nach den höhern unvergänglichen Gütern strebt. [v. 11. Die Bitte (v. 11.) kann niemand wahrhaft sich aneignen, der immer mehr verlangt, als sein Bedürfniß fordert und weit hinaus sorgt.]

Wenn aber dieses Gebet Ausdruck nur solcher Gefühle, die mit Jesu Vorschriften zusammenstimmen, ist; so können wir es nicht zu dem unsrigen machen, ohne dadurch eine Gott gefällige Gesinnung zu üben.

Aber eben dieß trägt auch zu ihrer Erhaltung und Stärkung bey. Eben dieses Gebet ist

3) ferner vorzüglich geeignet, bey uns gute Vorsätze theils zu wecken theils zu befestigen. Bemerkenswerth ist es, daß alle darin vorkommende Bitten etwas enthalten, wozu unsere eigene Mitwirkung nöthig ist.

Zur Verherrlichung Gottes, zur Ausbreitung seines Reichs, zur Erfüllung (Vollbringung) seines Willens, zur Erlangung und Erhaltung dessen, was die Lebensbedürfnisse fordern, können und sollen auch wir mitwirken. Vergebung der Sünden ist an eine Bedingung gebunden, deren Erfüllung von uns abhängt, und zu unserer Verwahrung vor dem Bösen sollen wir selbst auch beytragen. Wer also dieses Gebet mit Aufrichtigkeit sich selbst aneignet, der muß ebendeßwegen auch den Entschluß fassen oder erneuern, alles zu thun, was von seiner Seite zur Erfüllung jener Wünsche erfordert wird. Ebendeßwegen ist dieses Gebet, auf uns selbst angewandt, ein Mittel gute Vorsätze zu wecken oder zu befestigen. Es ist endlich

4) ein vorzügliches Beförderungsmittel der Selbstkenntniß. Dieß gilt vorzüglich von der fünften und sechsten Bitte (v. 12. 13.). Die Bitte: Vergieb uns unsere Sünden, können wir nicht mit Besonnenheit auf uns anwenden, ohne daran zu denken, welcher Abweichungen von Gottes Gesetz wir uns schuldig machten. Um Bewahrung vor dem Bösen können wir nicht bitten, ohne zu überlegen, mit welchen innern und äußern Reizungen zum Bösen wir vorzüglich zu kämpfen haben, welche äußere Versuchungen, wel-

che gesellschaftliche Verbindungen, welche Arten von Vergnügen, gerade für uns vorzüglich gefährlich sind.

Aber auch alle übrige Bitten geben Stoff und Veranlassung zu ernstlicher Selbstprüfung z. B. die Bitte v. 10. — Muß sie nicht, wenn wir sie mit voller Besonnenheit auf uns anwenden, uns veranlassen, uns zu prüfen, ob wir ernstlich und fest entschlossen seyen, den göttlichen Willen in allen Fällen zu befolgen, zu untersuchen, inwiefern wir das nicht zu thun geneigt sind? Jede Bitte giebt Veranlassung zur Selbstprüfung und zur Erweiterung und Vervollkommnung der Selbstkenntniß. Und wenn wir nun eine solche Selbstprüfung mit diesem Gebet verbinden mit der Vergegenwärtigung des Allervollkommensten, dessen Wille von allen Geistern befolgt werden soll; so wird sie gewiß unpartheyischer und wirksamer seyn. Jesu Mustergebet ist vorzüglich geeignet zu einem Beförderungsmittel einer religiös moralischen Gesinnung; und alle Vorschriften, die Jesus in Beziehung auf die Beschaffenheit des Gebets gab, stimmen damit zusammen, daß er das Gebet zu einem Förderungsmittel der Besserung machen wollte. (Vorzüglich darum drang er auch darauf, daß man öfters, nicht nur überhaupt, beten solle.)

II) Noch ist ein zweyter Gesichtspunkt zu beachten. Das Bittgebet ist auch darum Besserungsmittel, weil es nach Jesu Lehre überhaupt eine Bedingung gewißer göttlicher Wohlthaten, und namentlich eines fortdaurenden besonderen göttlichen Beystands zum Guten ist.

Es muß nun gezeigt werden,

1) daß, und in welchem Sinn die christliche Lehre das Gebet für eine Bedingung göttlicher Wohlthat erkläre, Erhörung des Bittgebets zusage; daraus wird sich

2) die Folgerung herleiten lassen, daß das Gebet auch in dieser Hinsicht wichtigen Einfluß auf Besserung habe.

1) Hat das Gebet Erhörung zur Folge, und in welchem Sinne? Man kann gerne zugeben, daß einige neutestamentliche Stellen, die von der Gebetserhörung handeln, sich nur auf die Apostel beziehen.

Aber es ist unbestreitbar, daß einige andere Aussprüche Jesu und der Apostel, in welchen Erhörung des Gebets zugesagt wird, auf Christen oder wahre Verehrer Gottes überhaupt sich beziehen.

Wir führen die vorzüglichsten an.

Eine der wichtigsten und deutlichsten Stellen ist Matth. 7, 7—11. In diesem Ausspruch ist ohne Zweifel eine solche Zusage enthalten, die sich auf Christen überhaupt, und selbst auf Verehrer Gottes überhaupt bezieht. Man muß v. 7. vergleichen, vorzüglich mit v. 9—11. V. 7. sagt Jesus unbestimmt: Bittet, so wird euch gegeben ꝛc. Er sezt mehrere gleichbedeutende Ausdrücke zusammen, theils um ein ernstliches und anhaltendes Gebet zu bezeichnen, theils um das recht nachdrücklich auszusprechen, daß man unter der Bedingung des Gebets göttliche Wohlthaten erhalte, die man sonst nicht erhalten würde. Eine nähere Bestimmung von v. 7. giebt v. 11. vgl. v. 9. 10. Was Gott den Bittenden geben will, ist nach v. 11. etwas, das nach Gottes Urtheil (ἀγαθον) gut ist, wie die δοματα

ἀγαθα menschlicher Eltern etwas sind, was nach ihrer Ansicht gut ist.

Das ἀγαθα wird aber auch durch die vorhergehenden Verse erläutert. Es ist

a) entgegengesezt dem, was für den Bittenden unnütz, unbrauchbar seyn würde (v. 9.). Das ἀγαθον, was Gott geben will, ist also ohne Zweifel etwas, das nicht unnütz für den Bittenden ist.

Aber ἀγαθον ist

b) auch dem Schädlichen entgegengesezt (v. 10.). Wenn ein Sohn, sagt Jesus (v. 10.), seinen Vater um einen Fisch bitten würde, würde er ihm wohl etwas, nicht nur unbrauchbares, sondern selbst schädliches geben? Wenn nun ihr, v. 11. die ihr fehlerhafte Menschen und fähig seyd, andern auch etwas Nöthiges und Nützliches bisweilen zu versagen, doch geneigt seyd, euren Kindern Gutes zu geben, wie viel mehr wird der Gutes geben denen die ihn bitten, der ohne Vergleichung vollkommener als die besten menschlichen Väter, der namentlich ohne Vergleichung gütiger, als diese, der Urquell aller elterlichen Liebe ist, der bey weitem bereitwilliger ist, als selbst die besten menschlichen Väter, das kindliche Zutrauen derer, die ihn bitten, aufzumuntern, zu stärken, zu belohnen, — etwas zu geben, das zum wahren Besten der Betenden dient.

Diese Zusage kann nicht auf die Apostel oder Jesu damalige Zuhörer oder die ersten Christen überhaupt beschränkt werden. Denn

1) findet man im Zusammenhang ganz keinen Grund dazu; aber auch

2) entscheidende positive Gründe, daß diese Zusage allgemein gelte. Dieß kann man

a) schon aus v. 8. schließen, „πας. etc.“ Denn was sollte dieser Vers in Verbindung mit v. 7. für einen Sinn haben, wenn er sich blos auf die Apostel oder ersten Schüler Jesu überhaupt beziehen sollte?

Aber ein guter Sinn ergiebt sich, wenn man v. 7. zunächst auf Jesu Zuhörer bezieht, v. 8. aber als allgemeinen Satz betrachtet, (denn jeder, der ꝛc.)

b) Völlig entscheidend ist v. 11. Der Schluß, den Jesus hier macht, kann sich unmöglich blos auf die Apostel oder ersten Christen beziehen. Haben die, welche Gott bitten, Gutes, — Wahrhaftgutes — von ihm zu hoffen, weil er ihr himmlischer Vater ist, — der, welcher überhaupt ohne Vergleichung vollkommener ist, als irdische Väter; so folgt daraus, daß, nach dem Ausspruch Jesu, nicht blos die ersten Christen, sondern alle wahre Verehrer Gottes überhaupt auf ihr ernstliches Bitten etwas wahrhaft Gutes von Gott zu hoffen haben.

Bey dieser Zusage aber sezt Jesus ohne Zweifel voraus eine solche Art zu beten, die ihrer Beschaffenheit nach mit seinen übrigen Belehrungen zusammenstimmt. Nur von einem solchen Beten kann hier die Rede seyn. Denn auch in dieser Stelle und ihrem Zusammenhang finden sich nicht undeutliche Winke von einigen Haupterfordernissen des Gebets.

Es findet sich darin ein nicht undeutlicher Wink, daß von einem ernstlichen öfters wiederholten Beten die Rede sey (v. 7. 8.); aber auch von einem zuversichtlichen (vertrauensvollen): Denn eben dazu zu

ermuntern, war wohl Jesu Hauptzweck bey dem in diesem Abschnitt enthaltenen Ausspruch. Aber in dieser lezten Eigenschaft sind die wesentlichsten Eigenschaften eines Gott gefälligen Gebets enthalten. Man kann nicht mit Zuversicht beten, wenn der Gegenstand unserer Bitte etwas ist, wozu wir selbst mitwirken können, ohne daß wir hiezu entschlossen sind. Man kann nicht zuversichtlich um etwas bitten, von dem wir selbst einsehen können, es entspreche unserem wahren Bedürfniß nicht, oder stehe gar in Widerspruch mit Gottes Willen.

Schon in dieser Stelle selbst liegt ein nicht undeutlicher Wink, daß nur von einer solchen Art zu beten die Rede sey, die ihrer Beschaffenheit nach Gott wohlgefällig ist. Aber auch die Verbindung, in welche Jesus in diesem Lehrvortrag die Aufmunterung zum Beten mit mehreren andern Vorschriften sezt, muß auf den Gedanken leiten, daß er eine solche Art zu beten voraussetze, die verbunden ist mit dem aufrichtigen Streben, alle seine übrige Gebote zu beobachten. Dieß ist aber nur der Fall bey einem solchen Beten, das die oben angezeigte Beschaffenheit hat. Eine solche Art zu beten wird vorausgesezt bey der, in Matth. 7, 7—11. enthaltenen, Zusage. Der Sinn derselben kann näher so bestimmt werden: Jesus versichert nicht, daß alle einzelne Wünsche, die Verehrer Gottes im Gebet äußern, unbedingt erfüllt werden; daß Gott seinen Verehrern auf ihr Gebet in allen Fällen gerade das geben wolle, was Gegenstand ihrer besonderen Wünsche sey. Vielmehr giebt er v. 11. durch ἀγαθα vgl. 9. 10. einen deutlichen Wink, daß Gottes

Verehrer nicht uneingeschränkte Gewährung ihrer bestimmten Bitten zu erwarten haben, daß sie dann nicht eben das, um was sie bitten, zu hoffen haben, wenn der Gegenstand ihrer Bitte nicht wahrhaft gut sey und zu ihrem wahren Besten diene.

Aber das versichert Jesus, daß man unter der Bedingung des Betens göttliche Wohlthaten erhalte, daß Gott den Betenden (in Rücksicht auf ihre Gebete) das ihrem wahren Bedürfniß Entsprechende, und zu ihrem wahren Besten Dienende (wahrhaft gutes) gebe, also auch das, was sie sich erbitten, wenn es nach seinem Urtheil gut sey, und daß Gott unter der Bedingung des Betens gewiße Wohlthaten ertheile, die man ohne Gebet nicht erhalten würde. Und diese Zusage ist auch dem Zweck angemessen, einerseits zum zuversichtlichen Gebet aufzumuntern, anderseits vor Vermessenheit und Mißmuth zu bewahren. Dem lezteren Zweck ist Jesu Zusage darum angemessen, weil Jesus ausdrücklich versichert, man werde blos das erhalten, was ἀγαθον sey. Wenn man also nicht das erhalte, um was man bitte, so solle man denken, es sey nach Gottes Urtheil für uns kein ἀγαθον (nicht wahrhaft gut).

Zum zuversichtlichen Beten ermuntert Jesus durch seine Zusage, weil man nicht zuversichtlich beten kann, ohne zuversichtlich zu glauben, daß Gott auf unser Gebet Rücksicht nehme, aber auch nicht, ohne zu glauben, daß Gott unsere besondere Wünsche dem Buchstaben nach nicht erfüllen werde, wenn ihre Erfüllung für uns schädlich sey, daß er uns nur etwas wahrhaft Gutes geben werde.

Aus Matth. 7, 7. f. ergiebt sich, daß bey der Zusage der Erhörung des Bittgebets eine gewiße Einschränkung hinzugedacht werden müße. Und diese liegt schon in dem Begriff von Gott, der in jener Stelle enthalten ist. Wenn Jesus ihn ὁ πατηρ ὁ ἐν τοις οὐρανοις nennt, so liegt darin das, daß Gott auch an weiser Güte alle irdische Väter sehr weit übertreffe. Aber seine Güte würde nicht die weiseste Güte seyn, wenn er seinen Anbetern auf ihr Gebet auch das geben würde, was für sie nachtheilig ist. Eben dieser πατ. ἐν οὐρ. ist ferner nicht blos Vater eines Einzelnen, sondern Aller, kann also nicht solche Wünsche erfüllen, deren Erfüllung für andere wahrhaft nachtheilig wäre, unvereinbar wäre mit seinen Zwecken in Absicht auf andere. Aber ein ächter Schüler Jesu kann auch nichts ernstlich wollen, was für das wahre Wohl seines Nächsten nachtheilig ist. Wenn er beseelt ist vom Geist der Liebe, so kann er sich nichts ernstlich wünschen, was mit Gottes Zwecken in Beziehung auf andere unvereinbar ist.

Mit diesem allgemeinen Ausspruch Jesu können noch andere verbunden werden, die entweder von ebenso weitem Umfang sind, oder die das, was Jesus dort allgemein aussprach, auf gewiße besondere Arten von Wohlthaten anwenden. Z. B. Luc. 18, 1. ff. 7. erinnert Jesus namentlich daran, daß man beharrlich beten solle, daß unter dieser Bedingung die nöthige Hülfe von Gott erwartet werden dürfe. Warum Jesus gerade beharrliches Gebet fordere, ist schon bemerkt worden. Auch diese Bedingung bezieht sich auf den Zweck der Beförderung einer religiös moralischen Ge-

sinnung. Den Satz, daß Gott auf solche Gebete achte, macht Jesus anschaulich durch eine Parabel. Der Sinn von v. 7. ist: Wenn selbst ein ungerechter Richter einem anhaltend bittenden Unschuldigen, für den er keine Achtung und Liebe hat, und dessen anhaltendes Bitten für ihn lästig ist, seine Bitte gewährt; wie vielmehr wird Gott, der Gerechteste und Gütigste, seinen Lieblingen auf ihr anhaltendes Bitten hin, helfen, solchen helfen, die Gegenstände seiner besonderen Liebe sind, keineswegs von ihm gering geachtet werden, und deren beharrliches Bitten keineswegs für ihn beschwerlich oder ihm mißfällig, sondern vielmehr sehr wohlgefällig ist, als hervorgehend aus einer ihm wohlgefälligen Gesinnung.

Luc. 11, 13. wendet Jesus den allgemeinen Satz, den er Matth. 7, 11. vorgetragen hatte, auf eine besondere Art von göttlichen Wohlthaten an, oder er führt v. 13. ein besonderes Beyspiel von ἀγαθοις an, die Gott denen geben wolle, die ihn ernstlich bitten; er wird ihnen, sagt er, namentlich den heil. Geist geben. — In allen Fällen dürfen solche erwarten, daß Gott durch seine mächtige Wirksamkeit sie zu allem Guten stärken, und bewahren werde vor dem Bösen rc.

Mit diesen Stellen können auch einige Aussprüche der Apostel verglichen werden, z. B. 1 Petr. 3, 12. Jac. 4, 2. Jac. 5, 16. Ebr. 4, 16. Aus dem Zusammenhang dieser Stelle kann man sicher schließen, daß sie sich auf wahre Christen überhaupt beziehe.

Deßwegen sagt Paulus Ebr. 4, 16. rc., weil wir (nach v. 14. f.) αρχιερεα μεγαν haben rc., dürfen wir

uns zuversichtlich dem Thron des gnädigen Gottes nahen, deßwegen dürfen wir zuversichtlich mit *der* Erwartung um Hülfe bitten, daß wir erhört werden, weil Jesus Vermittler unserer Seligkeit ist, und in den Himmel eingieng und zur Rechten Gottes sizt, theilnimmt an Gottes Herrschaft, und unserer sich annimmt, (vgl. Röm. 8, 34.), weil *der* Herr der Gemeinde und der Welt ist, der aus eigener Erfahrung weiß, was menschliche Leiden, was menschliche Versuchungen sind, und der für uns Leiden und Tod freywillig erduldet hat, um uns zu versöhnen mit Gott. *Dieser* Grund gilt für *alle Christen*, also auch das, was v. 16. gesagt ist. Ebenso hat man keinen Grund Jac. 1, 5. zu beschränken auf Jesu erste Schüler. Von der *praktischen* Weisheit ist die Rede, die namentlich dazu erfordert wird, um Reizungen zum Bösen zu überwinden, um Leiden standhaft zu ertragen. Und man hat nicht den mindesten Grund, diesen Ausspruch (cf. πασι) zu beschränken auf die ersten Christen. Er gilt wohl für alle Christen, so wie das, was Luc. 11, 13. gesagt wird. Noch sind zwey Stellen übrig, die allerdings auch zu den allgemeinen Aussprüchen gerechnet werden können 1 Joh. 3, 21. 22. und die ähnliche Stelle, 5, 14. 15. daß das, was Joh. 3. sagt, nicht blos auf die ersten Christen sich beziehe, kann man sehr wahrscheinlich daraus schließen, weil er sagt, weil wir seine Gebote halten und thun, was ihm wohlgefällig ist. Dieser Grund einer zuversichtlichen Erwartung gilt doch für alle Christen überhaupt. Aber was ist der Sinn dieser Stellen? ὁ εαν αιτωμεν etc. sagt Johannes in der ersten Stelle, in der zweyten εαν

αἰτωμεθα κατα το θελημα αὐτου etc. Die Bedingung, die Johannes in der lezten Stelle angiebt: κατα το θελημα αὐτου, muß in der ersten um so gewißer hinzugedacht werden, weil Joh. beysezt: ὁτι τα ἀρεστα ἐνωπιον αὐτου ποιουμεν. Was bedeutet aber κατα το θελημα θεου? Sollte der Sinn seyn: Wenn wir ihn um etwas bitten, daß er in jedem Fall, auch ohne daß wir darum bitten, und ohne Rücksicht auf unsere Bitte, erfolgen (uns — werden) lassen will; so erhört er uns — so läßt er das erfolgen, um was wir bitten; so hätte dieser Ausspruch freylich die höchste Allgemeinheit, aber der Saz wäre leer und identisch, und nicht vereinbar mit dem Zusammenhang, mit: αὐτη ἐστιν ἡ παῤῥησια vgl. auch 3,21. Denn welche besondere Zuversicht zu Gott würde dazu erfordert, um zu glauben, wenn Gott ohnehin — in jedem Fall, — auch ohne daß man ihn darum bitte, einen gewißen Erfolg werden lassen wolle, so werde die Bitte um denselben zuverläßig erhört?

Das: ἐαν τι αἰτωμεθα κατα το θελημα αὐτου muß also entweder heißen: Wenn *) wir Gott um etwas bitten, das er uns zwar nicht in jedem Fall, aber doch dann geben will, wenn wir ihn darum bitten, so dürfen wir erwarten ɾc.; wenn wir (nach Matth. 7,11.) um ein ἀγαθον bitten, das wir ohne Bitte nicht erhalten würden, so erhört uns Gott zuverläßig, wenn auch nicht gerade sogleich. Diese Erklärung würde mit dem Zusammenhang gut vereinbar seyn; eine gewiße παῤῥησια zu Gott würde zu der Erwartung von

*) vgl. Crusius kurzen Begriff der Moraltheologie II. Th. S. 1338.

der die Rede ist, allerdings erfordert. Die Worte κατα το θελ. ἀυτȣ könnten aber auch den Sinn haben: Auf eine Gott wohlgefällige Art. Es könnte in v. 14. der Saz enthalten seyn: Wenn unser Bittgebet die erforderliche Eigenschaften hat, so erhört er uns.

Aber wie läßt sich dieß mit Matth. 7, 11. vereinigen? Scheint nicht Johannes bey dieser Voraussezung eine uneingeschränkte Erhörung des Bittgebets gegen Matth. 7. und die Erfahrung zu behaupten? Diese Schwierigkeit ließe sich doch wegräumen. Man könnte ἀκȣει ἡμων und v. 15. in einem solchen Sinn nehmen, daß, auch bey der Voraussezung der lezteren Erklärung der Worte: κατα το θελ. ἀυτȣ, der Ausspruch des Apostels in ganz keinem Widerspruch mit Matth. 7, 9—11. und mit der Erfahrung stünde.

Man kann nämlich Erhörung des Gebets im engeren und weiteren Sinn nehmen.

Im engern Sinn wird es erhört, wenn Gott in Rücksicht, oder auch in Rücksicht darauf, ebendenselben Erfolg werden läßt, den man sich ausdrücklich erbittet. In diesem Fall wird der Gott vorgetragene Wunsch buchstäblich erfüllt.

In weiterem Sinn ist Erhörung des Bittgebets Erhörung des Gebets nach seinem Geist, d. h. der gegen Gott geäußerte Wunsch wird erfüllt nach seinem wahren Sinn, nach der wahren lezten Absicht des Betenden. Der lezte Zweck des Bittgebets wird erreicht, wenn gleich der bestimmte in dem Gebet ausgedrückte Wunsch nicht erfüllt wird. In diesem lezten Sinn müßte man ἀκȣει ἡμων nehmen, insofern es sich auf

alle Gott wohlgefällige Bitten ausdehnen soll. So läßt sich das Resultat aller der Stellen bestimmen, die sich auf Erhörung des Gebets beziehen. Versteht man darunter die Ertheilung gerade eben dessen, was man bestimmt sich erbittet; so läßt sich nicht unbedingte und uneingeschränkte Erhörung des Bittgebets behaupten. Dieß folgt aus Matth. 7. und der Natur der Sache. Dieß wird bestätigt durch 2 Cor. 12, 7. 8. 9.

Versteht man unter Erhörung des Gebets, Erhörung im weitern Sinn; denkt man sich dabey das, Gott erfülle den Wunsch des Bittenden nach seinem wahren Sinn und seiner lezten Absicht; so kann man mit Recht behaupten, auch diejenigen Gott wohlgefälligen Bittgebete wahrer Christen, die nicht dem Buchstaben nach (nicht im engeren Sinn) erhört werden, werden doch im weiteren Sinn erhört, das heißt, die Betenden erhalten in Rücksicht auf ihr Gebet, (oder die Gemüthsfassung, aus der ihr Bitten hervorgeht,) etwas, das zu ihrem wahren Besten dient, das dem wahren Sinn und lezten Zweck ihrer Bitte vollkommen angemessen ist.

Wenn ein Kind, (vgl. Matth. 7, 9. f.) um etwas Nährendes zu erhalten, seinen Vater um einen Stein bäte; würde nicht der Vater diese Bitte ihrem wahren Sinn nach erhören, wenn er ihm statt des Steins ein Brod gäbe? Ebenso erhört Gott manche Bitten seiner Verehrer ihrem wahren Sinn — ihrer lezten Absicht — nach, wenn er ihnen, statt des für sie nicht wahrhaft nützlichen, oder schädlichen, um das sie bitten, etwas anderes, wahrhaft gutes, werden läßt.

Wenn Paulus 2 Cor. 12,7. f. Gott um Befreyung von einem sehr empfindlichen Leiden bat; so that er es wohl deßwegen,

1) weil er meynte, Befreyung von diesem Leiden werde für sein eigenes wahres Wohl förderlich (oder doch nicht nachtheilig) seyn;

2) weil er besorgte, die Fortdauer dieses Leidens werde hinderlich seyn für seine Thätigkeit für Gottes und Jesu Zwecke. — Und wenn dann der Herr in Beziehung auf seine Bitte ihm die Belehrung ertheilte: Laß dir an meiner Gnade genügen; meine Kraft ist mächtig in den Schwachen; so gab er ihm dadurch die Zusicherung, daß er ungeachtet jenes Leidens für die Zwecke seines Amts fortdaurend thätig werde seyn können, daß es ihm nicht an Kraft fehlen werde, dieses empfindliche Leiden auszuhalten, und daß dieses Leiden auch in seiner Fortdauer zu seinem wahren Wohl dienen werde. So wurde denn sein Gebet, wenn gleich nicht dem Buchstaben nach, doch seinem wahren Sinn nach erhört. Sein wahres Wohl wünschte er gewiß, und Gott wußte, daß die Fortdauer dieses Leidens dazu dienen werde. Wie viele ächte Christen haben in ähnlichen Fällen ähnliche Erfahrungen gemacht! — Wenn man die Zusage und Hoffnung der Erhörung so bestimmt, wie sie nach der christlichen Lehre und Erfahrung bestimmt werden muß; so läßt sich kein beweisender Grund gegen die Erhörung des Gebets vorbringen.

Nur einige Einwürfe beantworten wir kurz:

1) Ungegründet ist die Einwendung: „Das Ge-

bet sey nur Erklärung eines Wunsches gegen Gott; es lasse sich also kein Grund denken, warum Gott darauf Rücksicht nehmen soll." Denn es ist von einem Gebet die Rede, das dem Geist des Christenthums angemessen, und sehr verschieden ist von dem geist- und herzlosen Gebet der Pharisäer. Eine solche Art zu beten ist entweder an sich schon Aeußerung und Uebung einer Gott wohlgefälligen Gesinnung, oder doch Wirkung einer solchen Gemüthsstimmung, die Anfang einer Gott wohlgefälligen Gesinnung ist.

Zugleich aber ist eine solche Art zu beten auch ein höchst wirksames und durch kein anderes zu ersetzendes Beförderungsmittel einer religiös moralischen Gesinnung.

Es ist ferner

2) ganz unerweislich, daß man sich den Regierungsplan des Weltregenten als veränderlich denken müße, wenn man annehme, daß Gott aufs Gebet Rücksicht nehme. Es ist von einem allwissenden Weltregenten die Rede, dem alles Künftige so nahe ist als die Gegenwart. Denkt man ihn aber so, so fällt jener Einwurf weg, als müßte Gott seinen Plan ändern. Er konnte ja von Ewigkeit auf alle künftige Erfolge, namentlich auf alles das Rücksicht nehmen, was die freyen moralischen Geschöpfe wirken würden. Es ist ferner unerweislich, daß Erhörung des Gebets

3) mit der Weisheit Gottes darum streite, weil Gott bey der Berücksichtigung einzelner Gebete den Naturlauf unaufhörlich durch Wunder stören müßte.

Unerweislich ist dieß aus doppeltem Grund:

a) ist es unerweislich, daß Gott nicht in gewißen Fällen Gebete erhören könne, nicht nur ohne Wunder (im engeren oder gewöhnlichen Sinn), sondern auch ohne ausserordentliche (oder übernatürliche) Wirkungen. Er kann die ursprüngliche Einrichtung der Welt so gemacht haben, daß in gewißen Fällen auch der Zweck, das kindliche Vertrauen seiner Verehrer durch Erhörung ihrer Gebete aufzumuntern, zu stärken und zu belohnen, ohne Wunder, auch ohne übernatürliche oder ausserordentliche Einwirkung Gottes erreicht werden kann. Aber es ist

b) auch unerweislich, daß es mit der Weisheit Gottes streite, in solchen Fällen einzugreifen in den Weltlauf, in welchen ohne übernatürliche oder ausserordentliche Einwirkung ein gewißer Zweck Gottes nicht erreicht werden kann. — Daß es überhaupt nicht in Gottes Plan liege, nicht übernatürlich in der Welt zu wirken, dieß lehrt die Offenbarung als solche, und die Geschichte des alten und neuen Testaments.

Die göttliche Offenbarung versichert uns auch von der Fortdauer einer gewißen Art von übernatürlichen Wirkungen Gottes (der Wirkungen des göttlichen Geistes auf unser Inneres). Aber man ist auch nicht berechtigt anzunehmen, daß übernatürliche Wirkungen Gottes von anderer Art sich auf den Zeitpunkt der Ertheilung und Beglaubigung der Offenbarung beschränkten. Gott kann überdieß in sehr vielen Fällen, in Rücksicht auf Gebete seiner Verehrer, übernatürlich wirken, ohne Wunder im engern Sinn zu wir:

ken, d. h. Erfolge, die auch für uns erkennbar sind als übernatürliche Wirkungen. Der Zweck seiner Wirkung kann in sehr vielen Fällen vollkommen erreicht werden, ohne daß der Bittende Gottes Wirkung gerade als ausserordentlich und übernatürlich erkennen kann. Glaubt man aber, es gebe einen Naturlauf, der nicht unterbrochen werden dörfe und könne; so ist dieß ein blos chimärischer Begriff. Denn wenn auch Gott nicht übernatürlich einwirkte; so gäbe es doch keinen solchen Naturlauf. Man muß ja doch annehmen, daß erschaffene freye Wesen täglich durch ihre freye Thätigkeit eingreifen in den Naturlauf, und Wirkungen hervorbringen, die nicht erfolgten, wenn die natürlichen Kräfte blos sich selbst überlassen wären. Man braucht ferner nicht anzunehmen, Gott wirke, wo er übernatürlich wirkt, gerade immer (oder gewöhnlich) den Naturgesetzen entgegen. Wenn Menschen durch ihre freye Thätigkeit, den Naturgesetzen gemäß, in unzählich vielen Fällen bewirken können, was ohne ihre Einwirkung nicht erfolgen würde; warum sollte nicht Gott in sehr vielen Fällen, ohne Verletzung der Naturgesetze, unmittelbar oder durch höhere von ihm dazu beauftragte Geister Wirkungen hervorbringen können, die nicht durch die natürlichen Kräfte allein erfolgt wären? Wir können Körper bewegen, ohne einem Naturgesetz entgegen zu handeln. Warum sollten nicht auch höhere Geister manche Veränderungen hervorbringen können, die ihre freye Wirksamkeit voraussetzen, aber den Naturgesetzen nicht entgegen sind? — Aber auch das ist unerweislich, daß Gottes Zwecke nicht in manchen Fällen eine, den Na-

turgesezen nicht gemäße Wirkung Gottes fordern können. *)

4) Eine andere Einwendung gegen Erhörung des Gebets ist diese: Entweder ist das, was man sich erbittet, an sich gut, und Gottes weisen Absichten angemessen, oder nicht. Im ersten Fall wird es auch ohne Gebet erfolgen: Im leztern gar nicht. Allein dieser Schluß ist schon seiner Form nach fehlerhaft. Soll er richtig seyn, so muß er so gedacht werden: Entweder ist das, was man sich von Gott erbittet, auch ohne Rücksicht aufs Gebet gut, (der weisen Absicht Gottes angemessen), oder nur unter der Bedingung des Betens gut, oder auch unter dieser Voraussezung nicht. Denkt man den Schluß so; so ist die Beantwortung jenes Einwurfs hinlänglich vorbereitet.

Wir betrachten ein Glied des Schlusses (Trilemma's) nach dem andern. Der erste mögliche Fall ist, daß das, was man sich von Gott erbittet, auch ohne vorangegangenes Beten mit seinem Plan übereinstimmt. Daß es in diesem Fall immer auch ohne vorangegangenes Gebet geschehen würde, ist nicht erweislich. Denn es könnte auch in manchen Fällen ein anderer Erfolg an sich und im Ganzen ebenso gut seyn. Und warum sollte nicht Gott unter zwey an sich gleich guten Erfolgen um des Gebets willen den wählen können, um welchen man ihn bittet, um das kindliche

*) vgl. hierüber besonders Reinhards Moral 4ter Band S. 226. ff. Vogels theologische Aufsätze 1s St. Ebendesselben Schrift Glaube und Hoffnung (1806.) Einige Erörterung darüber in Storrs comp. in dem locus de providentia.

Zutrauen des Betenden zu erhalten und zu stärken? — Wenn aber auch das, um was man bittet, auch ohne Gebet erfolgen würde, so erfolgt es doch, wenn darum gebeten wurde, auch in Rücksicht auf das Gebet. Auch den Zweck, ist man in diesem Fall berechtigt anzunehmen, habe Gott dabey, die kindliche Liebe dessen, mit dessen Bitte der Erfolg übereinstimmt, zu befestigen, (ihm einen besondern Beweis seiner väterlichen Fürsorge zu geben,) sein kindliches Vertrauen aufzumuntern und zu stärken, und zur Fortsetzung der Gebetsübung ihn zu ermuntern. Ein liebevoller und weiser Vater kann entschlossen seyn, seinem Kind eine gewiße Wohlthat zu erweisen; aber wenn das Kind darum bittet, so hat er nun auch den besondern Zweck, das kindliche Zutrauen desselben dadurch zu ermuntern und zu befestigen rc.

Der zweyte Fall, der in der Einwendung ganz übergangen und sehr wichtig ist, ist: Es kann etwas nur unter der Bedingung des Betens den göttlichen Zwecken angemessen seyn, sonst aber nicht. Wenn wir auch keinen Grund davon angeben könnten; so könnten und sollten wir uns beruhigen beym allgemeinen Glauben an die Weisheit Gottes, die sehr wichtige Gründe bey einer solchen Handlungsart haben kann, die wir nicht erforschen können. Aber es lassen sich Gründe davon als möglich und wahrscheinlich denken, wenn wir uns gleich nicht anmaßen dürfen, die Gründe der Handlungsart Gottes, von welcher die Rede ist, vollständig angeben zu können, und in einzelnen Fällen bestimmen zu können, warum Gott gerade so handle und nicht anders.

1) Gott kann überhaupt gewiße Wohlthaten an die Bedingung des Gebets gebunden, und unter dieser Bedingung zugesichert haben, um uns dadurch stärker aufzumuntern zu beten, um uns dadurch einen stärkeren Antrieb zu geben zu einer solchen Beschäftigung des Geistes und Herzens, die an sich selbst schon Uebung einer Gott wohlgefälligen Gesinnung, und zugleich ein höchst wirksames Beförderungsmittel derselben ist. Der religiös moralische Nutzen des Betens, verbunden mit der Gemüthsfassung, aus der es hervorgeht, kann als allgemeiner Bestimmungsgrund davon gedacht werden, daß Gott überhaupt aufs Beten Rücksicht nimmt. Es ist unmöglich, Gott um etwas ernstlich zu bitten, bey dem Glauben, daß Gott keine Rücksicht auf unsere Bittgebete nehme. Ebendaraus folgt auch, daß im Grunde schon in allen denjenigen neutestamentlichen Aussprüchen, die das Bittgebet zur Pflicht machen, die stillschweigende Zusage einer Erhörung des Gebets im angegebenen Sinn enthalten ist. Es lassen sich aber

2) auch noch andere, besondere, Gründe in Beziehung auf besondere Arten von Wohlthaten denken, die man unter der Bedingung des Gebets erhält.

a) Es ist z. B. möglich, daß der Mensch für gewiße Einwirkungen Gottes auf seinen Geist oder Herz nur dann Empfänglichkeit hat, wenn er sich in einer solchen Gemüthsfassung befindet, die sich durchs Beten äußert, und dadurch befördert wird.

Es ist möglich, daß eine nähere Verbindung mit Gott, sofern sie von Wirkungen Gottes auf unser Innerstes abhängt, nur dann bey uns statt finde, wenn

wir in eine Stimmung gesezt werden, die nur durch Beten bewirkt wird.

b) Es kann wohl der Weisheit Gottes nicht entgegen seyn, gewiße geistige Wohlthaten überhaupt an die Bedingung einer solchen Gemüthsfassung zu binden, aus der das Beten hervorgeht, und die dadurch befördert wird. Z. B. wenn die Frage ist von gewißen Wirkungen Gottes, die auf die Heiligung des Menschen und seine Bewahrung vor dem Bösen hinzwecken; warum sollte es Gottes Weisheit entgegen seyn, diese Wirkungen nur unter der Bedingung erfolgen zu lassen, daß der Mensch einerseits ein aufrichtiges Verlangen nach Heiligung fühle, aber andererseits auch anerkenne, daß er dabey höherer Stärkung, des göttlichen Beystandes bedürfe? Oder sollte Gott den solcher Wohlthaten würdigen, der nicht ernstlich verlangt, ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden, oder einen solchen, der Besserung wünscht, aber zu stolz ist, anzuerkennen, daß er dabey einer Stärkung durch Gottes Kraft bedürfe? Wäre es wohl des Allweisen würdig, dem ersten aufzudrängen, was er nicht ernstlich will? Oder sollte es der Weisheit Gottes entgegen seyn, dem zweyten gewiße höhere geistige Wohlthaten nicht zu erweisen, ihm, der nicht nur sie nicht als Wohlthaten Gottes anerkennen, sondern auch zu seiner Besserung selbst nicht so mitwirken würde, wie er sollte, für den jede höhere äußere Stärkung nur neue Nahrung seines Stolzes seyn würde? Wenn es aber der Weisheit Gottes nicht entgegen seyn kann, gewiße Wirkungen, die auf Heiligung zunächst hinzwecken, an die Bedingung zu binden, daß der

Mensch ernstlich nach Heiligung verlange, und zugleich auch in Hinsicht auf dieselbe seine Abhängigkeit von Gott anerkenne; so kann es auch der göttlichen Weisheit nicht entgegen seyn, diese besondere Wohlthat an die Bedingung des Gebets zu binden. Denn jene Gemüthsfassung wird das Beten zur natürlichen Folge haben, aber auch dadurch befördert und befestigt werden. Sollte es ferner der göttlichen Weisheit entgegen seyn, einen besondern Beystand zu gewißen pflichtmäßigen Geschäften in gewißen Fällen auch an die Gemüthsstimmung zu binden, die sich durchs Gebet äussert? Wird nicht ein solcher, der in solchen Fällen Gott um seinen Beystand bittet, eben dadurch geschickter, zu dem Zweck, auf den sich sein Gebet bezieht, — zu einer weisen und gewissenhaften Ausführung des Geschäfts, — auf eine solche Art mitzuwirken, wie er soll, manches in richtigerem Licht zu sehen, als sonst, und seine Kräfte mehr anzustrengen? Und wenn von Beruhigung bey diesem oder jenem Leiden die Rede ist; sollte es nicht Gottes Weisheit gemäß seyn, seine besondere Mitwirkung an die Bedingung zu binden, daß der Mensch alle in seiner Gewalt stehende rechtmässige Mittel, die für jenen Zweck förderlich sind, gebrauche? Und gehört nicht zu diesen vorzüglich auch das Gebet? Wird es nicht an sich schon beytragen zur Beruhigung des Leidenden? Was endlich solche göttliche Wohlthaten betrifft, die sich auf den äußern Zustand beziehen, so läßt es sich wohl denken, daß auch solche in gewißen Fällen, nur unter der Bedingung des Betens, dem göttlichen Zweck ganz angemessen sind. Denn werden nicht in manchen Fällen solche

Wohlthaten bey dem Menschen nur dann, wenn er sich nach Gottes Hülfe sehnt, und um dieselbe bittet, so heilsame Wirkungen (Folgen) haben, als sie nach Gottes Absicht haben sollen? Wird der Mensch nicht am gewissesten dann, wenn er ernstlich (besonders auch oft) um eine solche Wohlthat gebeten hat, durch die Erlangung derselben zum lebhaftesten Dank gegen Gott veranlaßt werden? Wird er es nicht dann am gewissesten anerkennen, daß er Gott diese Wohlthat verdanke, wird er nicht um so fester entschlossen seyn, von der Wohlthat Gottes einen Gebrauch zu machen, der Gottes Zwecken ganz angemessen ist? Wird nicht in vielen Fällen eine solche Wohlthat, nur bey vorangegangenem ernstlichem Beten, für den Betenden selbst, und mittelbar auch für andere, wahre Wohlthat seyn? Unerweislich ist es also, daß nicht in manchen Fällen Wohlthaten nur unter der Bedingung des Gebets Gottes Weisheit angemessen seyen. Tritt aber der Fall ein, daß etwas in jedem Fall mit Gottes Weisheit unvereinbar ist, so wird freylich der bestimmte, im Gebet ausgedrückte Wunsch nicht erfüllt. Aber Jesus hat auch uns nicht die Hoffnung zur Erfüllung solcher Wünsche gemacht, sondern vielmehr abgeschnitten.

In der Beantwortung dieses Einwurfs ist zugleich die Beantwortung eines verwandten andern Einwurfs, größtentheils enthalten, die Beantwortung des Einwurfs nämlich: Kann man annehmen, daß Gott, der das Beste aller befördern will, das Beste der Bittenden mehr als der Nichtbittenden befördere? Die Antwort läßt sich kurz in folgenden Bemerkungen zusammenfassen.

1) Gott kann allerdings in manchen Fällen, seiner weisen Güte unbeschadet, er kann eben deßwegen, weil sie eine weise Güte ist, für das Beste des Betenden mehr thun, als für das des Nichtbetenden. Er kann dem Betenden unter der Bedingung des Betens gewiße geistige Wohlthaten erweisen, die er andern nicht erweist. Die Lehre von Erhörung des Gebets steht nicht im mindesten Widerspruch mit der Wahrheit, daß Gott auch das Beste des Nichtbetenden und sogar Lasterhaften vielfach befördert, und daß er auch seinen Verehrern viele Wohlthaten ohne ihre Bitte erweist. Aber ebenso gewiß ist es auch, daß Gott seiner weisen Güte unbeschadet den Bittenden gewiße geistige Wohlthaten eben in Rücksicht auf ihr Beten erweisen kann, daß er in diesem Sinn allerdings für das Beste des Bittenden mehr thun kann, als für das Beste des Nichtbittenden.

Gott kann

2) den Nichtbittenden manche Wohlthaten versagen, die sie unter der Bedingung des Betens erhalten würden, ohne deßwegen ihr Bestes weniger zu befördern, als das der Betenden.

Er kann ihnen manche Wohlthaten versagen, weil ihr wahres Bestes nicht, wie das der Betenden, dadurch befördert würde, weil er voraus weiß, daß eben die Gesinnung, die Ursache ihres Nichtbetens ist, die Folge haben würde, daß sie von dieser oder jener Wohlthat keinen guten Gebrauch machen würden, und daß, wenn sie ihnen zutheil würde, die Ertheilung derselben für sie selbst, und andere keine wahrhaft wohlthätige Folgen haben würde.

3) Gott kann ferner in gewißen Fällen, (soweit ist Vogels Bemerkung gegründet,) das Beste der Betenden und Nichtbetenden gleich gut befördern; das Beste jener auf eine solche Art, die ihrem Wunsch angemessen ist, das Beste dieser auf eine Art, die für sie mehr oder weniger unangenehm ist. Dieß sind die vornehmsten theoretischen Einwendungen gegen die Lehre von der Erhörung des Gebets.

Ebenso wenig beweisend ist die praktische Einwendung, daß diese Lehre Trägheit und Vermessenheit befördere. Man darf Jesu Lehre davon nur richtig auffassen, so wird man dieß gewiß nicht behaupten. Vermessenheit könnte sie nur dann befördern, wenn Jesus zugesagt hätte, daß der Mensch alles wagen dürfe, was er wolle, in der Hoffnung, Gott werde ihm in jedem Fall seinen Schutz und Beystand nicht versagen, wenn er darum bitte. Aber wo findet sich der leiseste Wink hievon? Und wie kann die, allein dem Geist des Christenthums angemessene, Art zu beten sich vertragen mit Vermessenheit, die in geradem Widerspruch steht mit der Ehrfurcht gegen Gott und sein heiliges Gesetz? Ebenso wenig kann die richtig verstandene christliche Lehre von der Gebets-Erhörung zur Beförderung der Trägheit beytragen. Denn

1) fordert Jesus auch das ernstlich, daß wir alle unsere Gaben und Kräfte mit möglichster Treue, daß wir sie auf eine solche Art anwenden, die Gottes Absicht ganz angemessen ist. Er macht Treue im Gebrauch der verliehenen Kräfte zu unnachläßlicher Bedingung des göttlichen Wohlgefallens und der Seligkeit.

2) Die Art zu beten, die Jesus fordert, und die er durch sein Mustergebet anschaulich macht, ist nicht vereinbar mit Trägheit. Wir können nicht ernstlich und aufrichtig beten, ohne durchs Gebet aufgemuntert zu werden zu gewissenhafter eigener Mitwirkung zu allem, was wir wünschen, und wozu wir durch eigene Thätigkeit beytragen können. Die Lehre, (Luc. 11, 13.) daß Gott seinen Verehrern den heil. Geist gebe, ist innig verbunden mit der Lehre, daß wir selbst zur Heiligung mitwirken sollen. Wir können also um jenen Beystand nicht aufrichtig bitten, ohne zu Lezterem entschlossen zu seyn.

Was endlich die Einwendung betrifft, die Erfahrung stimme nicht überein mit der Lehre von der Gebetserhörung; so ist sie nur unter falscher Voraussezung scheinbar; sie verschwindet, wenn man die Zusage der Gebetserhörung im wahren Licht ansieht. Es giebt nämlich

1) allerdings viele Erfahrungen, die Nichterhörung der Gebete beweisen; aber sie stehen nicht im Widerspruch mit Jesu Zusage. Manche Gebete werden allerdings in keinem Sinn erhört, weil sie ihrer Beschaffenheit nach keine wahre Gebete sind, weil sie mehr oder weniger ähnlich sind den geist- und herzlosen Gebeten der heuchlerischen Pharisäer. Matth. 6, 5. 7. aber es giebt auch Gebete, die ihrer innern Beschaffenheit nach Gott wohlgefällig sind, und doch nicht im engern Sinn erhört werden.

Allein in den Zusagen Jesu ist keineswegs das enthalten, man habe uneingeschränkte Erhörung der Gebete im engern Sinn zu erwarten. Im wei-

tern Sinn werden sie allerdings erhört, insofern etwas darauf erfolgt, was dem wahren Sinn des Gebets vollkommen angemessen ist. Der Betende wünscht doch immer nur etwas, das wirklich zu seinem wahren Besten dient. Wenn also Gott ihm statt dessen, um was er aus Irrthum bittet, etwas giebt (werden läßt), wodurch sein wahres Bestes befördert wird, so wird seine Bitte ihrem wahren Sinn nach erhört.

2) Was Jesus wirklich zusagte, wird zuverläßig durch die Erfahrung soweit bestätigt, als Erfahrung in diesem Leben es bestätigen kann.

Jeder Verehrer Gottes kann davon durch eigene Erfahrung überzeugt werden; und es sind viele zuverläßige Beyspiele auch von solchen Gebetserhörungen bekannt, bey denen man eine ausserordentliche und absichtsvolle Wirkung Gottes nicht verkennen kann. Viele andere, der größere Theil, werden nicht bekannt.

Es kann aber auch solche Bitten geben, die wirklich erhört werden, und von deren Erhörung wir erst im künftigen Leben Gewißheit erhalten, die zur Erhöhung unserer künftigen Seligkeit beytragen wird.

Das Bittgebet hat Erhörung zur Folge; dieß ist gezeigt worden; Es hat

2) auch in dieser Hinsicht wichtigen Einfluß auf unsere Besserung; dieß muß noch gezeigt werden.

a) Daß dasjenige Bittgebet, das sich auf Wirkungen Gottes bezieht, die unmittelbar zu unserer Besserung beytragen, in Beziehung auf mehrere Wirkungen von dieser Art eine Bedingung ist, unter der sie uns zu Theil werden, hat Jesus (Luc. 11, 13.) versichert. Und wenn wir davon durch eigene Erfah-

rungen immer mehr versichert werden; wie stark werden wir uns aufgefordert fühlen, um so muthiger die Schwierigkeiten auf dem Weg der christlichen Tugend zu bekämpfen! Wie viel weniger wird unser Fortschreiten im Guten Veranlassung zur Selbsterhebung für uns seyn, wenn wir die Stärkungen zum Guten, die Gott uns werden läßt, als Erhörung unserer Gebete, also auch als Wohlthaten ansehen, die wir der freyen Güte Gottes zu danken haben! Wie viel stärker werden wir uns gedrungen fühlen, die höhere Stärkung, die Gott uns werden läßt, gewissenhaft zu gebrauchen! Aber auch

b) die Erhörung anderer Bitten, die sich nicht gerade auf Heiligung beziehen, kann viel beytragen zur Befestigung einer Gott gefälligen Gesinnung. Denn die Erhörung jedes Bittgebets wird die Wirkung haben, daß dadurch unsere kindliche und dankbare Liebe gegen Gott, und unser kindliches Zutrauen zu Gott gestärkt wird; und mit dieser Gesinnung hängen alle übrigen guten Gesinnungen zusammen.

Was aber die Fälle betrifft, in welchen unser Gebet dem Buchstaben nach nicht erhört wird, oder Erfahrung uns davon in diesem Leben nicht belehrt; so dienen auch solche Erfahrungen zur Uebung und Stärkung eines ehrfurchtvollen Glaubens an Gott; aber sie dienen auch dazu, die Sehnsucht nach Gottes vollkommenem Reich zu unterhalten und zu beleben, wo wir alles im Licht sehen, wo wir die dunkelsten unserer Führungen in einem solchen Licht sehen werden, daß wir darin Veranlassung und Aufforderung zu freudigstem Dank gegen Gott finden werden.

Schriften in Beziehung auf die Lehre von der Erhörung des Gebets.

Jakobi's, sämmtliche Schriften 1r Thl. 1e Abthl. Hannover 1781. S. 46. ff.

Paley's Grundsätze der Moral, übersezt von Garve 2r Bd. S. 3. ff.

Sailers Glückseligkeitlehre aus Gründen der Vernunft 2ter Thl. 2te Aufl. 1796. S. 158. ff.

Storr's Sonntagspredigten, 1r Thl. 1806. (Predigt am Sonntag Rogate) 2r Thl. 1807. (Predigt am 7ten Sonnt. nach Trinit.)

Reinhard's System der christlichen Moral 3r Band 4e Aufl. S. 717. ff. vgl. auch eben dieses Werks 4n Bnd. S. 226. ff.

Einige gute Bemerkungen finden sich auch in

Michaelis Moral, herausgegeben von Stäudlin 1r Thl. S. 223. f. und in Cramers Lehre vom Gebet S. 283. ff. auch in Reuß Predigten IIte Sammlung 1759. S. 389. ff.

Nun sind die allgemeinen christlichen Besserungsmittel noch übrig, die wir nur in Gemeinschaft mit andern gebrauchen können, theils Theilnehmung am gemeinschaftlichen Gottesdienst, besonders am heiligen Abendmahl, theils zweckmäßige religiöse engere Verbindungen mit ächten Christen.

Wir machen von Leztern den Anfang. Was

I) die engern religiösen Verbindungen mit ächten Christen betrifft: So muß vorerst die allgemeine Bemerkung gemacht werden: Christen

1) sollen überhaupt auch die Verbindung mit andern wahren Christen zur Förderung ihrer religiösen

Kenntnisse, Ueberzeugungen und Gesinnungen benutzen. Dieß ist

a) nach der christlichen Lehre der Absicht Gottes und Christi angemessen. Z. B. nach Eph. 4, 16. ist die Christengemeinde ein solcher Körper, (eine solche Gesellschaft) der auf der einen Seite unter Gottes und Christi fortdaurendem wirksamem Einfluß steht, anderntheils vervollkommnet werden soll durch gegenseitige Hülfsleistung der Christen; eine Gesellschaft, deren Glieder durch vielfache Bande gegenseitiger Hülfsleistung immer fester verbunden und in allem Guten gefördert werden sollen. So in einigen andern Stellen. Es ist also Gottes und Christi Absichten angemessen, daß Christen die Hülfsleistung (oder: unterstützende Mitwirkung) anderer zu ihrer christlichen Vervollkommnung benutzen. Was der Herr der Christengemeinde zum Besten der Gemeinde thun will, thut er nicht blos unmittelbar, sondern auch (in sehr vielen Fällen) mittelbar. Was er einem Mitglied giebt, daran sollen auch andere Theil nehmen. Daraus folgt, daß wahre Christen die Verbindung mit andern (nach Umständen und Pflichten) benutzen sollen zur Vervollkommnung ihrer Religionskenntnisse, zur Stärkung ihrer christlichen religiösen Ueberzeugungen und Gesinnungen.

So oft wird den Christen eine besondere Liebe gegen Christen oder brüderliche Liebe empfohlen. Durch dieses Band sollen aber wahre Christen auch darum verbunden seyn, damit der Hauptzweck, der an jedem einzelnen erreicht werden soll, durch die unterstützende Mitwirkung anderer befördert werde.

b) Ebendieß folgt aber auch schon daraus, daß Christen in der christlichen Erkenntniß und Tugend fortschreiten, und daher auch jedes zweckmäßige Mittel dazu gebrauchen sollen.

Daß aber die Benutzung der Verbindung mit andern Christen dazu förderlich sey, ist nicht zu zweifeln, so wie überall vereinigte Kräfte mehr vermögen, als vereinzelte Wirksamkeit. Vorzüglich nützlich aber sind für Christen,

2) in Rücksicht auf den religiös moralischen Zweck solche engere religiöse Verbindungen mit einzelnen wahren Christen, die gerade ihren individuellen Umständen, ihrem Bedürfnisse, der besondern Stufe von Bildung, auf welcher sie stehen, vorzüglich angemessen sind, und die unterhalten werden, nicht blos durch gemeinschaftliche Andachtsübungen, sondern überhaupt durch jede Art von freyer Mittheilung religiöser Gedanken und Fragen, religiöser Gefühle und Erfahrungen. Sehr nützlich also sind für Christen in Rücksicht auf ihren Hauptzweck, vorzüglich

a) religiöse Verbindungen mit christlichen Freunden im engsten Sinn des Worts;

b) ausser diesen aber auch religiöse Verbindungen mit solchen wahren Christen, gegen welche sie, wenigstens über manche auf Religion sich beziehende Gegenstände, sich offen erklären dürfen, und von welchen sie auch in manchen Fällen freye Mittheilung ihrer Gedanken, ihrer Gefühle, aber auch eine solche erwarten können, die gerade ihrem besondern Bedürfniß entspricht, die für sie gerade in Hinsicht auf den religiösen Zweck vortheilhaft ist. Freylich kommt es dabey darauf an, ob wir Gelegenheit finden, in solche

Verbindungen zu kommen. Aber es wird doch wohl nicht leicht an Gelegenheit dazu ganz fehlen, wenn man sie ernstlich sucht. Weit eher kann der Fall eintreten, daß unsere besondere Lage, z. B. unsere Berufspflichten, uns nicht erlauben, solche Verbindungen so zu unterhalten und zu benutzen, wie wir es thun zu können wünschen.

Stehen wir in einer solchen Verbindung, so müssen wir uns sorgfältig hüten,

1) daß wir unsere eigene Geistesfreyheit nicht im mindesten dadurch beschränken lassen, daß wir unser eigenes Urtheil nie gerade abhängig machen von den Ansichten anderer, wenn gleich einsichtsvoller, Christen: Wir müßen uns das Recht gewissenhafter eigener Prüfung vorbehalten; wir müßen nach Paulus 1 Theß. 5, 21., auch von dem, was uns erfahrene, einsichtsvolle, edeldenkende Christen mittheilen, nur das behalten, was nach eigener gewissenhafter Prüfung uns als wahr erscheint. Wir müßen uns hüten

2), daß wir nicht durch solche engere Verbindungen zu einer gewißen Engherzigkeit (Beschränktheit der Liebe) uns verleiten lassen, entgegen der allgemeinen Menschen- und Christenliebe. — Aber diese Fehler kann gewiß jeder verhüten, der es ernstlich will.

Weniger allgemein, als solche engere religiöse Verbindungen, die durch freye mündliche oder schriftliche Mittheilungen unterhalten werden, kann

c) empfohlen werden Theilnehmung an gemeinschaftlichem Privatgottesdienst von Christen von verschiedenen Familien *), den man gewöhn-

*) Anders verhält es sich in Absicht auf den häuslichen Gottesdienst.

lich religiöse Privatversammlungen (oder Conventikel) nennt. Allerdings sind auch religiöse Privatversammlungen im Allgemeinen nützlich, wenn sie zweckmäßig eingerichtet sind, und gewiße leicht mögliche Fehler vermieden werden. Aber sie können doch nur unter gewißen Einschränkungen empfohlen werden, und sind nicht allgemeine Pflicht.

Daß sie nützlich seyn können, ist sehr leicht einzusehen. Aber unter welchen Bedingungen können sie für nützlich gehalten werden? Es giebt zwey Fälle: Entweder stehen sie unter beständiger Leitung eines christlichen Lehrers, oder nicht. Im ersten Fall können sie am leichtesten zweckmäßig eingerichtet werden; nur muß der Lehrer wahrhaft christlich gesinnt und einsichtsvoll seyn, nur Wahrheit lehren und auf eine solche Art lehren, die der Fassungskraft und dem Bedürfniß der Mitglieder angemessen ist.

Ueberdieß muß ein christlicher Lehrer alles sorgfältig entfernen, was Unordnungen veranlassen, was die Andacht und den Hauptzweck hindern könnte. Er muß zugleich absichtlich einem moralischen Partikularismus entgegenwirken; er muß darauf hinarbeiten, daß nicht durch solche Privatversammlungen die allgemeine Menschen- und Christen-Liebe vermindert werde. Er muß besonders auch dem Vorurtheil entgegen arbeiten, daß der an solchen Versammlungen Theilnehmende schon darum vorzüglicher seye, als alle andere, die nicht daran theilnehmen, oder daß alle von der lezteren Art gar nicht ächte Christen seyen.

Dieß ist Pflicht eines Lehrers in Rücksicht auf diejenigen, die an einem, unter seiner Leitung stehenden

Privatgottesdienst theilnehmen, aber auch in Rücksicht auf alle übrige Glieder seiner Gemeinde. Stehen aber solche Privatversammlungen nicht unter Aufsicht eines Lehrers; so läßt sich allerdings auch eine zweckmäßige Einrichtung denken, wozu Lehrer mittelbar beytragen können. Es können, ausser der heiligen Schrift, zweckmäßige Erbauungsschriften gelesen werden; es können solche theilnehmen, die etwas dem Hauptzweck Angemessenes, etwas Lehrreiches, etwas zum Guten Ermunterndes vortragen können. Nur ist es auch in diesem Fall nothwendig, alle Unordnungen möglichst zu verhindern.

Es ist Pflicht für diejenigen, die sich zur Theilnahme an einem gemeinschaftlichen Privatgottesdienst vereinigen, sich nicht durch ihre engere Verbindung miteinander verleiten zu lassen, mit einem gewißen Stolz auf andere herabzusehen, die wohl zum Theil sogut als sie selbst seyn können: Es ist auch Pflicht für sie, den öffentlichen Gottesdienst nicht zu vernachläßigen oder gering zu schätzen.

Unter diesen Einschränkungen können solche religiöse Zusammenkünfte allerdings, mehr oder weniger nützlich seyn. Aber dieß kann nicht behauptet werden, daß jeder Christ, der daran theilnehmen kann, daran theilnehmen solle. Denn wenn sie auch der Hauptsache nach zweckmäßig eingerichtet sind; so muß es doch der eigenen gewissenhaften Beurtheilung jedes einzelnen Christen, der daran theilnehmen könnte, überlassen werden, ob er Theilnahme daran zuträglich finde für die Förderung des religiös moralischen Zwecks in Rücksicht auf sich selbst — in Rücksicht auf seinen

individuellen Zustand, in Rücksicht auf sein individuelles Bedürfniß.

Es kann überdieß der Fall eintreten, daß man Ursache hat zu glauben, es finden sich unter denjenigen, die an einem solchen Privatgottesdienst theilnehmen, Unwürdige; mit solchen aber sich in eine engere Verbindung einzulassen, ist man doch wohl nicht verpflichtet. Die Theilnahme an religiösen Privatversammlungen ist also nicht Pflicht für jeden Christen. Aber berechtigt ist man zu behaupten, daß jeder Christ verpflichtet sey,

II) am gemeinschaftlichen öffentlichen christlichen Gottesdienst, wenn er Gelegenheit dazu findet, und ohne Verletzung seines Gewissens daran theilnehmen kann, und besonders an der Feyer des heiligen Abendmahls theilzunehmen. Die allgemeinen Verpflichtungsgründe dazu, wenn der Gottesdienst so eingerichtet ist, daß man ohne Verletzung des Gewissens daran theilnehmen kann, sind schon in dem Abschnitt von den Pflichten gegen Gott ausgeführt worden.

Hier ist nur das zu zeigen, inwiefern Theilnahme am öffentlichen Gottesdienst ein Beförderungsmittel der christlichen Tugend sey? — Sie ist für jeden einzelnen theils an sich, theils vermittelst ihres Einflusses auf den Gebrauch einiger anderer Besserungsmittel (auf religiöse Privatbetrachtungen und auf Privatgebet), sehr nützlich:

1) An sich in Rücksicht auf religiöse Erkenntniß und Ueberzeugungen, in Rücksicht auf religiöse Gefühle und Gesinnungen. In Rücksicht auf religiöse Kenntnisse; — daß in dieser Rücksicht der öffentliche christ-

liche Gottesdienst für den größern Theil unentbehrlich sey, ist schon gezeigt. Aber auch für andere ist er mehr oder weniger nützlich, je nachdem er mehr oder weniger zweckmäßig eingerichtet ist.

Er ist für alle überhaupt nützlich in Rücksicht auf Erhaltung und Vervollkommnung religiöser Kenntnisse. Auch für solche, die in Rücksicht auf Erweiterung ihrer Religionskenntnisse der öffentlichen Vorträge nicht gerade bedürftig sind, ist es nützlich, oft dadurch erinnert zu werden an gewiße, auch für sie nützliche, Wahrheiten, an die sie vielleicht selten denken. Auch solche können hier Stoff und Veranlassung finden, über diese oder jene Wahrheit auf eine solche Art nachzudenken, die gerade ihrer besondern Denkart und Bildung angemessen ist. Sie werden überdieß in den religiösen Vorträgen auch manche Wahrheiten von einer andern Seite dargestellt finden, auf neue, namentlich praktische, Gesichtspunkte, auf manche neue Anwendungen aufmerksam gemacht werden. Der gemeinschaftliche öffentliche Gottesdienst ist ferner ein Mittel zur Belebung und Stärkung religiöser Ueberzeugungen. Dazu können und sollen schon die Religionsvorträge beytragen; aber auf eigene Art trägt der öffentliche Gottesdienst insofern bey, insofern gemeinschaftliche Anbetung Gottes wesentlich dazu gehört.

Allerdings sind Gründe, die wir einsehen, Mittel, den Glauben hervorzubringen; aber sie sind nicht die einzigen, nicht einmal die wirksamsten Mittel zu Belebung des Glaubens. Praktischer Glaube wird vorzüglich auch dadurch befördert, daß wir Handlun-

gen verrichten, oder an Handlungen theilnehmen, die Aeußerungen oder Uebungen desselben sind (oder: die mit dem Glauben in Verbindung stehen). Eine solche Handlung ist die gemeinschaftliche öffentliche Anbetung Gottes. Theilnahme an derselben ist eine Uebung (Erweisung) unsers Glaubens, aber eben darum auch ein Stärkungs- und Belebungsmittel desselben. Und wie vortheilhaft ist dabey in jener Hinsicht auch die sympathetische Wirkung der Andacht anderer! Der nicht ganz fühllose Mensch wird von der Andacht so vieler Menschen ergriffen. So ist der öffentliche Gottesdienst ein Hülfsmittel zur Belebung und Stärkung des Glaubens, nothwendig für viele, nützlich für alle. Er ist endlich ein Beförderungsmittel der religiös christlichen Tugend, inwiefern er beyträgt, religiöse Gefühle zu wecken oder zu erneuern, gute Vorsätze zu veranlassen oder zu befestigen. Dazu sollen die Vorträge eingerichtet seyn; dazu ist dienlich der gemeinschaftliche Gesang, und die gemeinschaftliche Anbetung Gottes; dazu kann auch die Bemerkung der Andacht anderer, und die feyerliche Stille beytragen. Erhaltung und Beförderung der Werthschätzung und Liebe gegen andere ist endlich Wirkung des öffentlichen Gottesdiensts.

Er ist

a) ein Mittel, Liebe gegen alle unsere Mitchristen, bey aller Ungleichheit in Absicht auf Talente, Einsichten, — und äußere Vorzüge zu befördern.

Er erinnert uns daran, daß alle äußere Unterschiede des Stands und der Glücksumstände, daß auch Verschiedenheit der Talente, bey unserm Verhältniß gegen

Gott und Christum nicht in Betrachtung kommen, daß alle Christen, die ärmsten und geringsten eben sowohl als die reichsten und vornehmsten, die schwächsten eben sowohl als die talentvollsten und einsichtsvollsten, Einen Gott zum Vater, Einen Jesum zum Erlöser und Herrn haben, daß sie alle zu dem ewigen himmlischen Reich Gottes und Christi berufen sind, daß sie alle durch Christum zu diesem Ziel geführt werden sollen, und daß die wirkliche Erreichung desselben nicht von zufälligen äußeren Umständen, nicht von dem Besitz ausgezeichneter Talente (Naturgaben), sondern einzig von unserer Gesinnung, von unserer Treue abhängt.

b) Aber auch dazu dient der öffentliche christliche Gottesdienst, uns daran lebhaft zu erinnern, daß wir überhaupt alle Menschen lieben sollen. Wir beten bey dem öffentlichen Gottesdienst den Gott an, der Schöpfer und Wohlthäter aller Menschen ist, der will, daß alle selig werden, der für alle seinen Sohn hingab; wir erinnern uns bey dem öffentlichen christlichen Gottesdienst daran, daß wir zur Gemeinde dessen gehören, der für alle Menschen sein Leben gelassen hat, daß alle Menschen unter demselben unsichtbaren Richter und Herrn stehen, und daß wir alle einem künftigen Gericht entgegengehen.

2) Aber auch insofern ist der öffentliche Gottesdienst Beförderungsmittel der Besserung, als er auf religiöse Privatbetrachtungen und das Privatgebet Einfluß hat.

Er giebt Stoff zu religiösen Privatbetrachtungen; er trägt bey, den eigenen praktischen Gebrauch der heiligen Schrift zu erleichtern; auch dazu sollen die Reli-

gionsvorträge eingerichtet seyn. Es wird durch den öffentlichen Gottesdienst eine größere Lust erweckt, über religiöse Wahrheiten in Beziehung auf sich selbst nachzudenken. Aber auch in Rücksicht auf das Privatgebet ist er sehr wichtig. Er giebt mehrfachen Stoff darzu. Mehrere werden dadurch belehrt, wie sie zweckmäßig beten sollen. Besonders gewährt er den Vortheil, daß manche auf eine solche Art beten lernen, die dem Geist der allgemeinen Liebe angemessen ist: Er ist geeignet, die schöne Vorstellung zu wecken, daß wir nicht blos für uns (für unsern Vortheil) beten sollen, daß wir uns, und unsere Mitchristen und Mitmenschen, als Glieder einer Gesellschaft betrachten sollen. Wir lernen hier unsere Wünsche einschränken, und sie bilden nach dem Geist der Mäßigung, der Gerechtigkeit und der allgemeinen Liebe, ohne welchen wir nicht an einem Gebet theilnehmen können, welches die vereinigten Bitten einer zahlreichen Gesellschaft in sich schließt.

Aber freylich müßen wir, wenn der Hauptzweck des öffentlichen Gottesdienstes an uns erreicht werden soll, auf eine solche Art, wie dieser Zweck fordert, daran theilnehmen. Wir müßen mit ernster Sammlung des Gemüths am öffentlichen Gottesdienst theilnehmen; wir müßen uns den Zweck vorsetzen, dadurch gebessert, zum Guten ermuntert und gestärkt zu werden; wir müßen alles Störende zu entfernen suchen, und nach dem Gottesdienst die dadurch bey uns erweckten guten Gedanken und Empfindungen durch Privatbetrachtungen und Gebet zu unterhalten, und ihre Wirksamkeit zu befördern suchen.

Ein würdiger Gebrauch des heiligen Abendmahls gehört vorzüglich noch zu den christlichen Besserungsmitteln;

1) weil er Bedingung ist von gewißen wohlthätigen Einwirkungen Christi, und schon in dieser Hinsicht ein Beförderungsmittel einer nähern Gemeinschaft mit dem Herrn der Gemeinde.

Aber auch

2) ihrer Natur nach ist würdige Feyer des Abendmahls ein sehr wirksames Mittel, eine Gott wohlgefällige Gesinnung zu erhalten, zu befestigen und zu vervollkommnen. Denn

a) ist das heilige Abendmahl seinem Zweck nach eine Handlung, durch die wir ein Bekenntniß unsers Glaubens an Christum ablegen sollen, das Bekenntniß, daß wir Verehrer Christi seyen, zu dessen Andenken und nach dessen Anordnung das Abendmahl gefeyert werde, der zu unserem Heil auf Erden erschien und starb, daß wir ihn als unsern Erlöser, Seligmacher und Herrn verehren. Ein Bekenntniß sollen wir durch die Theilnahme an dem heiligen Abendmahl ablegen, daß wir in den neuen Bund von Herzen einwilligen, der durch Jesu Tod feyerlich bestätigt wurde, daß wir in die ganze Veranstaltung Gottes, die er durch Christum ausführt, von Herzen einwilligen. Wir sollen feyerlich erklären, wir seyen fest entschlossen, die Bedingung zu erfüllen, unter welcher allein wir die Seligkeit hoffen können, die Jesus durch seinen Tod erwarb. Ist dieses Bekenntniß nicht heuchlerisch, so sezt es Glauben an Jesu Lehre, namentlich an ihn als Erlöser und Seligmacher, und die Entschlossenheit vor-

aus, alles zu befolgen, was Jesus uns vorschrieb, als Bedingung der Theilnahme an den durch seinen Tod erworbenen Wohlthaten. Wenn aber die Feyer des Abendmahls diese Gesinnung voraussezt, so ist sie ebendarum eine wirkliche Aeußerung unsers christlichen Glaubens und unserer christlichen Gesinnung, also auch ein Stärkungsmittel unsers Glaubens, so ist sie verbunden mit der Erneurung des festen Vorsatzes, alle Vorschriften Jesu zu befolgen, und seinem Beyspiel nachzufolgen.

Aber auch vorzüglich

b) in anderer Hinsicht ist das Abendmahl, würdig gefeyert, ein Beförderungsmittel jeder christlichen Gesinnung. Es ist nämlich auch ein solches Mahl, das gefeyert werden soll zum Andenken an Jesum, zunächst an Jesu Tod.

Es ist für jeden würdigen Theilnehmer ein sinnliches Unterpfand, daß namentlich auch er Theil nehme an allen den Wohlthaten, die Jesus uns durch seinen Tod verschaffen wollte, daß er namentlich zu denen gehöre, für die Jesus starb zur Vergebung ihrer Sünden und zu ihrer ewigen Beseligung. Jeder, der das heilige Abendmahl würdig feyert, darf und soll denken: So gewiß ich von diesem Brod esse, und aus diesem Kelch trinke, so gewiß nehme auch ich namentlich Theil an allen segensreichen Folgen der Erlösung durch Jesu Tod; so gewiß habe auch ich ein Recht zu der himmlischen Seligkeit und ewigen Herrlichkeit; so gewiß gehöre auch ich zu denen, an denen Jesus das Wort (Joh. 17, 22. 24.) erfüllen will: Ich gebe ihnen die Herrlichkeit rc., ich will daß sie seyen, wo ich bin rc.

So erscheint das Abendmahl als Beförderungsmittel jeder guten Gesinnung, einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott und Jesum, gegen uns selbst und gegen andere. Es ist Beförderungsmittel

a) einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott und Jesum.

Es ist

א) ein Stärkungsmittel unsers Vertrauens auf Gott und Jesum, weil es Erinnerungsmittel an den Tod Jesu, und für jeden würdigen Theilnehmer Unterpfand seines besondern Antheils an den Früchten des Todes Jesu ist. Aber es ist

ב) auch Stärkungsmittel einer dankbaren und ehrfurchtsvollen Liebe gegen Gott und Jesum. Es ist ja ein Denkmal des höchsten Beweises der Liebe Gottes und Jesu; es vergegenwärtigt uns die Wahrheit: Gott gab seinen Eingebornen für uns in den Tod, um uns einer seligen Gemeinschaft mit sich fähig zu machen: Der Sohn Gottes gab freywillig, aus unverdienter Liebe gegen uns, sein Leben für uns hin, um seine Herrlichkeit mit uns theilen zu können. (In dieser Hinsicht vergleicht sich Jesus Joh. 12, 24. mit dem Weizenkorn, das in der Erde ersterben müße, um viele Früchte zu bringen.) Können wir aber wohl diesen höchsten Beweis der Liebe Gottes und Jesu uns so lebhaft vergegenwärtigen, als es bey einer würdigen Feyer des Abendmahls geschieht, ohne uns aufs neue ermuntert zu fühlen zur dankbarsten Liebe gegen Gott und Jesum, ohne uns ermuntert zu fühlen zum willigsten und freudigsten Gehorsam gegen Gottes und Jesu Willen, zum standhaften Kämpfen nach dem

Beyspiel unsers großen Vorgängers, zu standhaftem Erdulden alles dessen, was wir nach seinem Willen tragen sollen? — Diese lezte Wirkung wird dadurch verstärkt, daß das Abendmahl uns erinnert, daß auch unsere Heiligung Zweck des Todes Jesu ist, und daß derselbe Jesus, der auch für uns starb, Herr der Gemeinde, des ganzen Menschengeschlechts, des ganzen Reichs Gottes ist.

Würdige Feyer des Abendmahls ist

β) ferner, vorzüglich in folgender Hinsicht, Förderungsmittel einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen uns selbst. Es trägt viel bey, Selbstkenntniß und Demuth zu befördern. Unmöglich können wir vernünftig das Abendmahl feyern wollen, ohne daran zu denken, daß wir hülfsbedürftige sündhafte Geschöpfe seyen, solche, die einer Erlösung durch Jesu Tod, die einer freyen göttlichen Begnadigung (der Vergebung der Sünden) bedürftig seyen.

Ueberdieß vergegenwärtigen wir uns beym Abendmahl das vollkommenste Muster des Gehorsams gegen Gott, den einzigen Heiligen unsers Geschlechts. — Und wie sehr viel muß eine unpartheyische Vergleichung mit ihm dazu beytragen, uns, wenn wir auch nicht mehr blos Anfänger in der Besserung sind, zu erinnern, wie viel uns noch fehle. Die Feyer des Abendmahls ist ferner eine starke Ermunterung, vor allem andern und recht ernstlich zu streben nach den höhern unvergänglichen Gütern, die Jesus uns erwerben wollte. Denn eben dieß ist ja der Hauptzweck des Todes Jesu, dessen Andenken wir zunächst erneuern sollen, uns ewige unvergängliche Gü-

ter zu verschaffen, in seinem überirdischen Reich uns zur höchsten Würde und Seligkeit zu erheben. Zugleich stellen wir uns im Geist den vor, der alles Irdische für nichts achtete in Vergleichung mit den höhern Gütern, der aus Liebe gegen Gott und die Menschen sich zu den vielfachsten Entbehrungen freywillig entschloß. Und der Hauptzweck seines Todes kann nur dann an uns erreicht werden, wenn wir ihm in Absicht auf Gesinnung ähnlich werden. Bey seinem Gedächtnißmahl müßen wir also namentlich auch daran denken, daß wir alles Irdische für nichts achten sollen in Vergleich mit dem Ueberirdischen.

Das Abendmahl ist ein Stärkungsmittel unseres Muths bey Kämpfen, unserer Gedult bey Leiden. Wir vergegenwärtigen uns das höchste Muster einer unter den schwersten Leiden ausharrenden, siegenden und herrlich belohnten Gedult; wir vergegenwärtigen uns den, der auf dem Weg der schwersten Leiden zur höchsten Herrlichkeit gelangte. Und sein Tod und seine Verherrlichung versichert uns, daß, wenn wir ihm auf dem Weg des Gehorsams und der Gedult bey Leiden nachfolgen, wir auch mit ihm (Röm. 8, 17.) zur Herrlichkeit werden erhoben werden, daß wir mit ihm selig leben, mit ihm herrschen (an seiner Siegeskrone theilnehmen) werden, wenn wir kämpfen und überwinden wie er. Aber auch noch von einer andern Seite ist das Abendmahl ein Stärkungsmittel des Muths und der Gedult. Es erinnert uns nämlich an die unvergleichbare Liebe Gottes gegen uns. Können wir im Ernst zweifeln, daß dieser liebevolle Gott bey allen unsern Leiden nur solche Absichten habe, die für uns höchst

wohlthätig sind, daß alle Leiden für uns Bildungsmittel für höhere Vollkommenheit seyn, daß sie nur dazu beytragen sollen, unsere künftige Seligkeit zu erhöhen?

Die Feyer des Abendmahls ist endlich

γ) Beförderungsmittel der Liebe gegen andere; denn

א) trägt sie überhaupt bey, die Gesinnung der Liebe und des Gehorsams gegen Gott und Jesum, die Willigkeit, dem Beyspiele Jesu zu folgen, und eben darum auch Liebe gegen unsere Mitchristen und Mitmenschen zu befördern. Und werden wir nicht durch das Abendmahl besonders daran erinnert, daß Gott und Jesus andern Menschen so gut als uns, den höchsten Beweis seiner Liebe gegeben hat, daß sich die wohlthätige Absicht des Todes Jesu auf alle bezieht, daß Jesus bestimmt ist für alle Erlöser zu seyn, daß Gott (Joh.3,16. 1Joh.4,9.f. vgl. mit v.14. und 2,2.) die Welt (das Menschengeschlecht) so liebte, daß er seinen Sohn dahin gab rc.? —

Sollte also nicht jede Theilnahme an dem heiligen Mahl uns aufs neue recht kräftig ermuntern zur Liebe gegen alle unsere Mitchristen und Mitmenschen? Ueberdieß ist

ב) das heilige Abendmahl ein brüderliches Mahl, bey dem wir uns erinnern und bezeugen sollen, daß wir auch unsere Mitchristen für Brüder erkennen. — Aber nur eine würdige Feyer des Abendmahls kann diese Wirkungen haben. Der Ausdruck: Das Abendmahl würdig begehen, ist genommen aus 1Cor.11,27.29. Zu einer würdigen Theilnahme an diesem heiligen Mahl wird vorzüglich fol-

gendes erfordert: Was den Gebrauch des heil. Abendmahls selbst betrifft, so ist er dann würdig, wenn unsere Gemüthsstimmung dabey ganz angemessen ist den Zwecken des heil. Abendmahls. Wir müßen so gestimmt seyn, daß das feyerliche Bekenntniß, das wir dadurch ablegen, aufrichtig ist. Wir müßen das Andenken an Jesum und namentlich an seinen Tod mit solchen Gefühlen feyern, die einer richtigen Vorstellung von den unendlich wohlthätigen Folgen seines Todes und von der Größe seines Verdiensts und seiner unvergleichbaren Liebe und Erhabenheit angemessen sind; wir müßen das Abendmahl begehen mit Gefühlen der ehrfurchtsvollsten und dankbarsten Liebe gegen Jesum, mit Vertrauen auf ihn und seinen Vater, aber ebendeßwegen auch mit demüthiger Anerkennung unserer Hülfsbedürftigkeit, Sündhaftigkeit, Verschuldung, und mit erneuertem, aufrichtigem, festem Vorsatz, unsere Dankbarkeit gegen Gott und Jesum durch immer treuere Befolgung seiner Vorschriften an den Tag zu legen, nicht uns selbst zu leben, das heißt (2 Cor. 5, 15.) nicht nach unserer Willkühr zu leben, nicht die Befriedigung unserer natürlichen Neigungen, nicht die Beförderung selbstsüchtiger Absichten zum Zweck unsers Lebens zu machen, sondern nach seinem Willen, zu seiner Ehre zu leben, seinem Beyspiel nachzufolgen. Wir müßen (dieß folgt aus dem Vorhergehenden) das Abendmahl feyern mit Liebe gegen alle unsere Mitchristen und Mitmenschen, mit Versöhnlichkeit gegen unsere Beleidiger. Wenn wir aber das Abendmahl so feyern sollen, so wird nothwendig erfordert, daß wir vor dem Gebrauch desselben den Hauptzweck des Abend-

mahls ernstlich bedenken, und unsere Gemüthsfassung in Beziehung darauf prüfen, und mit diesem Zweck in Uebereinstimmung zu bringen suchen.

Darauf bezieht sich 1 Cor. 11, 28. (δοκιμαζέτω etc. kann entweder heißen, er soll sich selbst prüfen, und dann muß freylich alles übrige dazu gehörige mitgedacht werden; oder kann es übersezt werden: Er soll sich bestreben, sich in die rechte Gemüthsfassung zu setzen. Im lezten Fall ist unpartheyische Selbstprüfung darin enthalten.) Wir müßen aber endlich auch nach der Feyer durch Betrachtung und Gebet die durch das heilige Abendmahl erweckten frommen Gefühle und Vorsätze zu unterhalten, und diese Vorsätze unter Gottes Mitwirkung immer vollkommener auszuführen streben.

Noch einige Bemerkungen, größtentheils als Resultat des Ausgeführten.

1) Ueber den Zweck der christlichen Sittenlehre.

2) Form ihrer Darstellung.

3) Vergleichung mit der bloßen Vernunftlehre.

I) Der lezte Zweck der christlichen Moral ist, zur Bildung (Umbildung) sündhafter Menschen zu heiligen Bürgern des überirdischen Reichs Gottes und Christi beyzutragen. Er bezieht sich auf die künftige Welt und die Bildung für sie, also auch zur Aehnlichkeit mit Gott und Jesu.

Mit diesem Zweck werden

a) die Vorschriften der Moral Jesu und der Apostel oft ausdrücklich in Verbindung gesezt. Mit

diesem stehen sie ihrem Inhalt nach in mittelbarer und unmittelbarer Beziehung. In unmittelbarer diejenige Gebote, die auch in jenem künftigen Reich Gottes befolgt werden sollen, die ewig gelten; in mittelbarer solche, die sich ihrem Inhalt nach nur auf unsern irdischen Zustand und Verhältniß beziehen. Auch sie hängen mit dem lezten Zweck zusammen, denn sie sind ihrem Grund nach enge verbunden mit den Geboten, die auch von Bürgern des himmlischen Reichs Gottes befolgt werden sollen und befolgt werden, es sind solche Gebote, durch deren Befolgung eben die Gesinnung, die zur Theilnahme an dem himmlischen Reich Gottes unmittelbar erfordert wird, in unserm gegenwärtigen Zustand und bey unseren irdischen Verhältnissen theils sich wirksam äußert, theils hervorgebracht, erhalten und vervollkommnet wird. Aber die Moral Jesu und der Apostel lehrt uns nicht blos, wie wir in diesem Leben gesinnt seyn und handeln müssen, wenn wir unsere Bestimmung für das überirdische Reich Gottes erreichen wollen, und was wir zu thun haben, wenn eine dieser Bestimmung angemessene Gesinnung bey uns entstehen und fortdauren soll. Sie ist auch ein sehr kräftiges Mittel, eine solche Gesinnung bey uns hervorzubringen und zu erhalten; ein sehr kräftiges Mittel, uns zu dem geneigt zu machen, was wir in Beziehung auf den Endzweck unsers Daseyns thun sollen; Sie ist ein sehr wirksames Mittel dazu, vermittelst der Beweggründe, die sie enthält, besonders vermittelst der Verbindung, in welche sie ihre Gebote mit dem theoretischen Theil der Lehre Jesu und mit der Geschichte Jesu sezt. — Und bey ihren Be-

weggründen sowohl als bey ihren Vorschriften nimmt sie darauf auch besonders

b) Rücksicht, daß es sündhafte Menschen sind, die zu heiligen Bürgern des Reichs Gottes gebildet werden sollen.

aa) Bey diesen (den Vorschriften)

α) schon insofern, als diese Vorschriften verbunden mit dem Beyspiel Jesu dazu dienen, das Gefühl unserer Sündhaftigkeit lebhaft zu wecken; aber auch in anderer Hinsicht.

β) Die christliche Lehre fordert Wiedergeburt als nothwendige Bedingung der Begnadigung und der Theilnahme an dem himmlischen Reich Gottes.

γ) Auch diejenigen, bey denen schon diese Veränderung vorgieng, fordert das Christenthum auf zu fortgeseztem ernstlichem Streben nach immer größerer Reinheit vom Bösen, zu unermüdeter Wachsamkeit über ihr Herz, und zu anhaltendem gewissenhaften Gebrauch der christlichen Besserungsmittel. Aber

bb) auch bey ihren Beweggründen nimmt sie besonders Rücksicht darauf, daß es sündhafte Menschen sind, die zu Bürgern des himmlischen Reichs Gottes gebildet werden sollen.

α) Auch deßwegen trägt sie mehrere und vielfache Beweggründe vor, weil sündhafte Geschöpfe, wie wir sind, mehrerer und vielfacher Beweggründe bedürfen.

β) Ihre Beweggründe sind zum Theil ihrer Beschaffenheit nach für den Zweck berechnet, sündige Menschen in den Stand zu setzen, des Bewußtseyns ihrer Sündhaftigkeit unerachtet, des Gefühls ihrer Straf-

würdigkeit und ihrer großen Schwäche unerachtet, den Entschluß zum Gehorsam gegen die göttlichen Gebote willig und muthig zu fassen und auszuführen.

Mit diesem Endzweck steht in engstem Zusammenhang ein Zweck, der sich aufs gegenwärtige Leben bezieht, Menschen zu bilden, die ächte Bürger des Reichs Gottes und Jesu in dieser Welt sind. Eine Folge davon ist, daß die christliche Sittenlehre auch ein Mittel zu dem Zweck ist, das Wohl der menschlichen Gesellschaft in dieser Welt, auch das äußere Wohl der bürgerlichen Gesellschaft, zu befördern, nur ist das leztere nicht der Hauptzweck derselben. Es ist Herabwürdigung des Christenthums, wenn man es als eine solche Lehre vorstellt, die allein oder vorzüglich darauf berechnet sey, das äußerliche Wohl der bürgerlichen Gesellschaft zu erhalten und befördern. Stellt man das als Hauptzweck der christlichen Sittenlehre vor, gehorsame, treue und gedultige Unterthanen zu bilden, so ist es, so wahr es ist, daß das Christenthum hiezu vorzüglich beytrage, Verkennung des Hauptzwecks der christlichen Religion: Es ist Herabwürdigung der Religion überhaupt, sie zur bloßen Dienerin zeitlicher Zweke zu machen.

II) Die Form der christlichen Sittenlehre im N. T. ist nicht systematisch; sondern populär. Warum das Jesus Hauptzweck forderte, läßt sich leicht einsehen.

Was Jesu Darstellungsart selbst betrifft, so würde

1) eine systematische Lehrart, als gebunden an eine logische Ordnung, beharrliche Zuhörer gefordert haben. Aber Jesu meiste Zuhörer waren das nicht, und

so hätte ein systematischer Vortrag seinem Zweck entgegen gewirkt, er hätte manches nicht vortragen können, was seinem Bedürfniß angemessen war.

2) Ein systematischer Vortrag hätte weniger auf das Gefühl wirken und das Herz bessern können.

3) Dieser wäre der Fassungskraft des größern Theils nicht angemessen gewesen.

Beyde lezten Gründe sind auch anwendbar auf die Darstellung der Apostel. Die Form, in der Jesus seine Lehre vortrug, ist zu allen Zeiten brauchbar, und hat immer den Vorzug vor systematischer Form, daß sie große Kraft hat.

Aber natürlich steht es jedem frey, die christliche Sittenlehre in eine systematische Form zu bringen, die seiner Bedürfnisse von logischer Anordnung angemessen ist. Wozu sollte Jesus eine solche Form vorgeschrieben haben?

III) Vorzug der christlichen Sittenlehre vor Vernunftmoral. Dieser besteht wesentlich in Folgendem:

1) Einen Vorzug hat die christliche Moral vor der bloßen, wenn schon ganz richtigen, Vernunftmoral, insofern sie sich auf göttliche Autorität gründet, ihre Vorschriften also wirksamer sind. Auch die Säze, die schon durch Vernunft erkennbar sind, erhalten höhere Gründe ihrer Wirksamkeit; die Offenbarung bewahrt vor Verirrungen.

Ueberdieß wird die Verbindlichkeit zum Gebrauch gewißer Besserungsmittel und die Willigkeit dazu dadurch verstärkt, daß der Gebrauch derselben in einer Lehre von göttlichem Ansehen vorgeschrieben wird.

Einen großen Vorzug hat

2) Die christliche Moral in Rücksicht auf ihren Inhalt. Dieser besteht vorzüglich darin, daß die christliche Lehre ihre Vorschriften in Verbindung sezt mit gewißen eigenthümlichen Glaubenslehren und Thatsachen. Wichtig sind

a) für die Moral gewisse Thatsachen, auch das Wundervolle in der Geschichte Jesu und der Apostel, insofern es zur Beglaubigung der Göttlichkeit der Lehre Jesu beyträgt, die Vorstellung von Gott lebendiger macht, und starke Bestätigungsgründe für die Wahrheit giebt, daß der große Zweck, der mit der Menschheit erreicht werden soll, wirklich erreichbar seye, nämlich durch ausserordentliche Einwirkungen Gottes.

Wichtig ist

b) das Beyspiel Jesu, das in der christlichen Lehre in der engsten Verbindung steht mit den christlichen Vorschriften. Es ist ein eigenthümlicher Vorzug dieser Lehre, daß eine vollkommene Tugend an einem reellen Muster anschaulich gemacht werde, an einem Wesen unserer Art. Das Beyspiel Jesu ist sehr wichtig in moralischer Hinsicht schon an sich betrachtet, dadurch wird uns das richtige Verstehen und die richtige Anwendung dieser Vorschriften erleichtert, dadurch wird erst der Grundsaz recht verständlich, wir sollen nach Aehnlichkeit mit Gott streben, es ist historische Bestätigung der Idee von einer Gott wohlgefälligen Menschheit.

Es dient ferner zur Verstärkung der Wirkungen der moralischen Vorschriften, es weckt den Trieb, dem Muster der höchsten Vollkommenheit ähnlich zu wer-

den, es sezt das moralische Gefühl in Wirksamkeit, die Vorstellung von Tugend gewinnt an Lebhaftigkeit, da es sie anschaulich macht an diesem Beyspiel. Es dient, vor Eigendünkel und vor dem Wahn der Vollkommenheit zu bewahren.

Die Wirkung dieses Beyspiels wird aber verstärkt, wenn wir damit den Gedanken verbinden, daß es nach Gottes eigener Erklärung ein Muster ist, dem wir immer näher kommen sollen, daß es das Beyspiel desselben ist, der sich als edelster Menschenfreund zeigte, der unserer dankbarsten und ehrfurchtsvollsten Liebe würdig ist, daß an seinem Beyspiel Gott bewies, wie wohlgefällig ihm Gehorsam sey.

In Jesu Person ist nicht nur das Ideal der Sittenlehre, sondern auch Seligkeit realisirt, und es wird ein wichtiger Theil der künftigen Seligkeit seyn, mit Jesu in näherer Verbindung zu stehen. Einen wichtigen Vorzug giebt der christlichen Sittenlehre, daß sie mit ihren Vorschriften eine eigentliche Geschichte verbindet.

Aber nicht weniger wichtig ist auch, daß sie gewiße eigenthümliche Glaubenslehren in enge Verbindung mit ihren Vorschriften sezt. Diese Lehren verstärken die Wirksamkeit der Beweggründe der Vernunft, enthalten aber auch eigene Antriebe, die besonders für uns als sündhafte Geschöpfe sehr wichtig sind.

Diese Beweggründe dienen, theils das Gefühl von Achtung für einzelne Vorschriften zu verstärken, theils die Willigkeit zu Befolgung der göttlichen Gebote und den Muth dazu hervorzubringen, die Ueberwindung

vielfacher Hindernisse zu erleichtern, die der Willigkeit zum Gehorsam, und einem standhaften Muth in Beziehung auf die Schwierigkeiten im Wege stehen.

Betrachtet man die christlichen Beweggründe als ein Ganzes, so haben sie eine zweckmäßige Mannigfaltigkeit und Vollständigkeit in Beziehung auf die verschiedenen Subjekte, Hindernisse, Gemüthsstimmungen desselben Menschen in verschiedenen Zeitpunkten.

Anhang

zu S. 43.

I. Welcher allgemeine Grundsatz, oder welche allgemeine Grundsätze der Vernunftmoral können gebraucht werden bey dem Beweise der Uebereinstimmung des nichtpositiven Theils der christlichen Sittenlehre mit der Vernunftmoral? —

II. Wie kann in die christliche Sittenlehre nach ihrem ganzen Umfange Einheit gebracht werden? —

I.

Es fragt sich.

1. Ist man berechtigt, anzunehmen, daß ein gewisser Grundsatz das absoluthöchste Princip der Vernunftmoral, also des nichtpositiven Theils der christlichen Sittenlehre (so wie der positiven Gebote desselben) sey? Oder muß man sich mit einem oder mit einigen komparativ-höchsten Grundsätzen begnügen? Und wenn das leztere der Fall ist:

2. Welcher Satz, oder welche Sätze können mit Recht als komparativhöchste in irgend einem Sinne, und als solche bey der Vergleichung des nichtpositiven Theils der christlichen Sittenlehre mit der Vernunftmoral (vorzüglich) gebraucht werden? —

1.

A) Ist vom absoluthöchsten Princip die Frage: So ist es wohl ein solcher Grundsatz, der zugleich Gesetzgebungs-, höchstes Erkennungs- und Verpflichtungs-

Princip ist. Denn wenn es (als Gesetzgebungsprincip) den höchsten denkbaren Grund angiebt, auf welchem alle Gebote der Moral beruhen: so enthält es auch das höchste Criterium für die Beurtheilung des Pflichtmäßigen und Pflichtwidrigen, und wohl auch den höchsten Grund der Verpflichtung. Eben dasselbe Princip würde auch das oberste, obgleich, wenigstens in Beziehung auf menschliche Geister nicht das einzige — (nicht das vollständige) Willensbestimmungsprincip seyn.

B) Es fragt sich nun: Ob man irgend einen Satz für das absoluthöchste Princip der Moral zu halten berechtigt seye? *) —

Uebergangen darf diese Frage nicht ganz werden. Nicht gegründet ist die Bemerkung, es sey zwecklos, sich auf die Erörterung derselben einzulassen, weil es keine

*) Hier ist zu vergl. die Abhandlung des Seligen im Mag. für christl. Dogm. und Moral St. III. 1797. S. 133. ff. „Bemerkungen über die Aufgabe, das höchste Princip der christlichen Sittenlehre zu bestimmen."

In der Recension von de Wette's christl. Sittenlehre I. Thl. in den Göttingischen gel. Anzeigen vom J. 1819. 110. Stück wird S. 1098. f. in Beziehung auf die den genannten Aufsatz betreffende Stelle jener Schrift S. 24. folg. bemerkt: „Die Aufgabe ist doch wirklich von sehr vielen unter denjenigen, welche der Verf. jenes Aufsatzes bestreitet, in diesem Sinn gefaßt und angeblich gelöst werden; man hat das höchste moralische Princip als ein durchaus für alle vernünftige Wesen ewig gültiges vorgestellt, gesucht und aufgestellt; und das Christenthum verlangt, daß der Wille Gottes auf der Erde, wie im Himmel, geschehe. Seine allgemeine Gesetze gelten auch für höhere Geister, für das gegenwärtige und künftige Leben, und werden selbst in Gott vollbracht. Es war also allerdings Grund zu der Untersuchung da, ob wir das höchste allumfassende Gesetz der christlichen Moral auffinden können. Der Verf. (de Wette), der schon die Bezweiflung der Möglichkeit, ein solches aufzufinden, für unwissenschaftlich erklärt, hat doch selbst kein solches aufgestellt."

andere Wissenschaft als eine menschlich irdische gebe, und weil die christliche Moral für keine andere Wesen, als für irdische gegeben seye. Denn daraus folgt doch wohl nicht, daß nicht ein absoluthöchstes Princip bey der Moral zu Grunde liege. Zu einer genauen und vollständigen Erörterung der Frage von dem höchsten Princip der Moral wird also auch eine Beantwortung jener Frage erfordert; besonders wenn dabey Rücksicht auf die **Offenbarung** genommen wird; — nicht überflüssig ist die Beantwortung jener Frage in Beziehung auf eine Folgerung, die sich daraus ergiebt in Hinsicht auf komparativ-höchste Principien [die folgende: Es ist möglich, daß wir nicht Einen komparativhöchsten Grundsatz der Moral finden, sondern nur zwey (oder mehrere) koordinirte]. Ueberdieß ist die Behauptung ausdrücklich aufgestellt worden, daß das absoluthöchste Princip der Moral für uns erkennbar sey.

Uebrigens verliert bey der Voraussetzung, daß das absoluthöchste Princip von uns — im gegenwärtigen Leben wenigstens nicht gefunden werden könne, oder daß die Möglichkeit, es zu finden, sehr zweifelhaft seye, unsere Moral nichts in Absicht auf Gültigkeit und Brauchbarkeit.

2.

A) Allgemeine Bemerkungen über das komparativhöchste oder über die komparativhöchsten Grundsätze der Moral.

a) Wenn das absoluthöchste Princip von uns nicht gefunden werden kann, so kann a priori, d. h. hier vor der wirklichen Untersuchung einzelner Grundsätze nur problematisch darüber geurtheilt werden, ob die Lösung der Aufgabe möglich seye, **Einen** Grundsatz zu finden, der allein (ausschließend — ohne Verbindung mit einem andern) komparativhöchster in irgend einem Sinne seye.

b) Zweifelhaft ist, ob in Beziehung auf irgend einen Satz auf eine genügende Art erwiesen werden könne,

daß er der komparativhöchste moralische Grundsatz im ersten Sinne (d. h. der höchste unter den für menschliche Geister auf irgend einer Stufe ihrer Entwicklung denkbaren) seye. — Aber auch dadurch verliert unsere Moral nichts an Gültigkeit.

c) Bey der Untersuchung, ob irgend ein Satz komparativhöchster seye, kann auf die Unterscheidung des **Erkennungs-Princips vom Verpflichtungs- und Willensbestimmungs-Principe** Rücksicht genommen werden. [Der Gesetzgebungsgrundsatz fällt wohl hier weg, wenn man auch dadurch nur einen komparativhöchsten Grund versteht. Denn entweder werden wir den Zusammenhang dieses Grundes mit allen moralischen Geboten einsehen oder nicht. Im lezteren Falle würden wir wohl den Grund selbst nicht finden, wenn er uns nicht durch eine Offenbarung gegeben wäre, (was der Fall nicht ist). Im ersteren Falle würde dieser Grundsatz zugleich auch Erkenntnißprincip für uns seyn].

d) Könnte man Einen Satz finden, der ausschliessend komparativhöchster in Beziehung auf alle Gebote wäre, so müßte dieser allein zum Grund gelegt werden.

B) **Untersuchung der Frage, ob und inwiefern irgend ein oder einige der vorzüglichsten von den bekannten Principien der Vernunftmoral als komparativhöchster moralischer Grundsatz oder als komparativhöchste moralische Grundsätze in irgend einem Sinne angesehen werden können?** —

a. Zuerst über die einfachen Grundsätze

1) materiale.

a) Grundsatz der eigenen Glückseligkeit.

Wäre er in Beziehung auf alle Gebote der komparativhöchste Erkenntnißgrundsatz (dessen, was pflichtmäßig ist), so müßte er keinen für uns erkennbaren andern Erkenntnißgrundsatz voraussetzen, und alle Pflichten müßten sich daraus ableiten lassen. Auch müßte er ausschließend dazu geeignet seyn, alle übrigen moralischen

Sätze daraus herzuleiten. — Sollte er höchster verpflichtender Grundsatz seyn: so müßte er kein höheres, für uns erkennbares Verpflichtungsprincip voraussetzen, und der vollständige Grund der Verbindlichkeit zur Befolgung der moralischen Gebote daraus hergeleitet werden können. Und als höchstes Willensbestimmungsprincip müßte es keinen andern, für uns denkbaren oder uns bekannten Willensbestimmungsgrund voraussetzen. Aber diese Prädikate kommen ihm nicht zu, in welcher Modifikation oder Form man ihn denken mag. Indessen kann er doch in Rücksicht auf gewisse Gebote ein komparativhöchster seyn. Es mögen einige Modifikationen desselben geprüft werden.

α) Strebe nach eigener Glückseligkeit im Ganzen deines Daseyns. Dieser Grundsatz ist nicht

א) komparativhöchster Erkenntnißgrundsatz. Er sezt auch als Erkenntnißgrundsatz einen andern voraus, wenn alle Pflichten daraus hergeleitet oder in Zusammenhang damit gebracht werden sollen. Denn dieß ist nur dann möglich, wenn man ihn bey der Voraussetzung der Lehre von der Unsterblichkeit und von Gott näher so bestimmt: Strebe nach geistiger, vorzüglich moralischer Glückseligkeit, ordne dem Streben darnach immer das Streben nach sinnlichem Wohlseyn (oder die Befriedigung des sinnlichen Triebs) unter. Aber um zu wissen, was dem Zwecke der Befriedigung unserer moralischen Glückseligkeit angemessen sey, muß man nach irgend einem andern Grundsatz bestimmen, was moralisch gut oder nicht, was pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sey. Am wenigsten ist erweislich, daß er ausschließlich geeignet sey, als der höchste unter den für uns denkbaren oder den schon aufgestellten Erkenntnißgrundsätzen anerkannt zu werden;

ב) eben so wenig als komparativhöchster Verpflichtungsgrundsatz. Denn er sezt einen Verpflichtungsgrund voraus, der in irgend einem andern Grundsatz enthalten ist; es lassen sich auch nicht alle für uns erkenn-

baren Verpflichtungsgründe daraus ableiten, — bey mehreren Geboten nicht einmal der nächste Verpflichtungsgrund. Daraus folgt auch

3) daß er nicht der höchste für uns erkennbare Willensbestimmungsgrundsatz ist. Denn in diesem muß auch der höchste Verpflichtungsgrundsatz enthalten seyn. Sollte blos der natürliche Trieb zur Glückseligkeit Verpflichtungsgrund seyn? — Aber der bloße Naturtrieb kann es nicht seyn. Bestimmung des Willens durch diesen Trieb allein macht keine Handlung zu einer moralischguten. Aber es kann auch aus diesem Trieb allein nicht hervorgehen ein Streben, welches vorzüglich auf moralische Glückseligkeit gerichtet ist. Oder sollte der Verpflichtungsgrund die bloße Vorstellung seyn: Ich bin verpflichtet, meine Glückseligkeit zu befördern? — Aber das läßt die Frage übrig: Warum? — Und so wird man auf einen andern Grundsatz geleitet.*) (Daß übrigens das Streben nach eigener Glückseligkeit — auch der natürliche Trieb dazu — beytragen dürfe zum pflichtmäßigen Handeln, aber nur bey der Unterordnung unter eine sittliche Triebfeder, ist nicht zu läugnen).

Eben diese Bemerkungen sind anwendbar auf einige andere, ähnliche Formeln, durch welche man den Grundsatz der eigenen Glückseligkeit ausdrücken kann, z. B. Strebe nach eigener Glückseligkeit, aber so, daß du die Sinnlichkeit selbst unterordnest der Vernunft (oder: so, daß du das Streben nach sinnlichem Wohlseyn stets unterordnest dem Streben nach geistiger, vorzüglich mora-

*) Aus dem Grundsatz: Strebe vor allem nach moralischer Glückseligkeit, können alle Pflichten abgeleitet werden, in folgendem Sinn: Uebereinstimmung mit den Zwecken der eigenen Glückseligkeit ist ein Merkmal, welches allen pflichtmäßigen Gesinnungen und Handelsweisen zukommt. Aber die Anwendung dieses Merkmals kann nur vermittelst eines andern Erkenntnißgrundsatzes (z. B. folge dem moralischen Gefühle, oder irgend eines andern) gemacht werden.

lischer Glückseligkeit); strebe nach moralischer Glückseligkeit rc.

Wenn aber gleich keiner dieser Grundsätze der höchste, für uns erkennbare moralische Grundsatz ist; so gehören sie doch zu den **wahren** moralischen Grundsätzen. Sie drücken aus eine pflichtmäßige Beschränkung und Veredlung des natürlichen Triebs zur eigenen Glückseligkeit, und bezeichnen im Allgemeinen die Grundsätze, innerhalb welcher Befriedigung des Verlangens nach sinnlichem Wohlseyn erlaubt ist. Auch die christliche Sittenlehre stimmt damit ein. Sie fordert auf der einen Seite Beherrschung und Beschränkung des Triebs zum sinnlichen Wohlseyn, und stellt auf der andern Seite Befriedigung der geistigen, vorzüglich moralischen und religiösen Bedürfnisse, die in einem gewißen Grade schon im gegenwärtigen Leben wahren Christen zu Theil wird, als den höhern Zweck, und die ewige Seligkeit im überirdischen Reich Gottes als das Ziel dar, auf welches unser Glückseligkeitstrieb gerichtet werden soll. Aber auch in der christlichen Sittenlehre erscheinen diese Grundsätze nicht als die höchsten, sondern als abgeleitete und untergeordnete. Untergeordnet sind sie den Grundsätzen: Befolge den Willen Gottes; liebe Gott über Alles und den Nächsten, wie dich selbst; strebe nach Aehnlichkeit mit Gott und mit Christo. Und aus diesen Grundsätzen, zum Theil aber auch aus andern Sätzen, lassen sich auch, was im N. T. selbst klar angedeutet wird, jene ableiten, die sich auf eigene Glückseligkeit beziehen. (Matth. 16, 26. 6, 19. f. Luc. 12, 15. 16, 9. rc.)

β) Versteht man aber durch Glückseligkeit nur sinnliches Wohlseyn: so ist der Grundsatz als höchster Grundsatz, *) gar nicht vereinbar mit unbestreitbaren moralischen Grundsätzen, und an sich, wenn er ohne Beschränkung gedacht wird, ein falscher Satz. — Es

*) vgl. Garve, Abhandlung über die verschiedenen Principien der Sittenlehre, in B. I. der (von ihm übersezten) Ethik des Aristoteles. S. 90. ff. 150. f.

ist unmöglich, die Verbindlichkeit zu allen Pflichten daraus herzuleiten. Ueberdieß würde die Tugend dadurch herabgewürdigt (wie von Epikur) zum bloßen Mittel des sinnlichen Wohlseyns.

Aber auch der **unbestimmte** Grundsatz: **Befördere deine Glückseligkeit**, ist untauglich zu einem moralischen Principe. Denn aus dem **unbestimmten** Begriff von Glückseligkeit können nicht alle Pflichten, noch weniger der vollständige Grund zu Erfüllung aller Pflichten abgeleitet werden, und müßte man nicht bey der Voraussetzung, daß dieser Grundsatz der höchste sey, annehmen, daß die Tugend nur insofern einen Werth habe, als sie angenehme Folgen habe; — daß sie nicht an sich begehrenswerth und achtungswürdig; — oder daß Glückseligkeit allein das höchste Gut sey? —

b) Grundsatz der **eigenen Vollkommenheit**

α) Denkt man dabey an einen **einfachen** Grundsatz: so kann man ihn in mehr als Einem Sinn nehmen. *)

א) Versteht man durch Vollkommenheit **Realität**: so ist der Grundsatz ganz unbrauchbar wegen seiner Unbestimmtheit, und sezt überdieß einen andern (verpflichtenden) Grundsatz voraus.

ב) Versteht man **sittliche** Vollkommenheit, und durch sittliche Vollkommenheit **Tugend**: so kann gleichfalls kein Gebrauch davon gemacht werden.

ג) Legt man den Begriff von **Uebereinstimmung des Manchfaltigen zu Einem** **) zu Grunde, und bestimmt den Grundsatz so: Bilde alle deine Kräfte so aus, daß jede ihre Bestimmung erreicht, und alle in der gehörigen Unterordnung und harmonisch miteinander, übereinstimmend auf Einen Endzweck wirken: so muß

1) ein anderer Grundsatz vorausgesezt werden, ver-

*) **Falsch** ist dieser Grundsatz, wenn man durch Vollkommenheit versteht: **Freyheit von aller Abhängigkeit.**

) Unbrauchbar ist auch der unbestimmte Grundsatz der **Tauglichkeit zu allerley Zwecken.

mittelst dessen man bestimmte, warum und zu welchem Endzweck (und nach welcher Regel) wir unsere Kräfte so ausbilden sollen, —

2) die Moral wird, wenn man ihn zum höchsten Verpflichtungs= oder Willensbestimmungsgrundsatz erhebt, einseitig. Man müßte denn annehmen, was den Aussprüchen des Menschenverstands entgegen ist, daß wir die Pflichten gegen andere Menschen und gegen Gott blos deßwegen ausüben sollen, weil dadurch unsere eigene Vollkommenheit (in dem angegebenen Sinne) befördert werde.

7) Denkt man sich den Grundsatz der eigenen Vollkommenheit (idealisch) so: Strebe nach **Vollendung**; und bestimmt man ihn so: Strebe nach einer fortschreitenden Vervollkommnung und Veredlung aller deiner geistigen Kräfte und ihrer Thätigkeit: so ist er nicht bestimmt genug, um höchster Erkenntnißgrundsatz zu seyn, und nicht geeignet, den vollständigen und nächsten Grund aller Pflichten daraus abzuleiten.. — Bestimmt man die Idee von **Vollendung** durch die Idee: **Verähnlichung mit Gott**: so verwandelt er sich in einen andern Grundsatz (von welchem im folgenden).

Haben aber gleich auch die beyden lezten Grundsäze nicht die Erforderniſſe eines (komparativ=) höchsten Grundsatzes: so gehören sie doch unstreitig zu den Grundsätzen der Vernunftmoral, so wie der christlichen. (vgl. in Absicht auf die leztere Matth. 5, 48. 2c.)

Zusammengesezt ist der Grundsatz der Vollkommenheit, so wie Reinhard ihn bestimmt hat. *)

c) Grundsatz des **allgemeinen Besten** — oder des **Wohlwollens**.

1) Unstreitig gehört auch dieser Grundsatz zu den wahren moralischen Grundsätzen (oder moralischen Geboten). Die Wahrheit desselben ist unmittelbar einleuchtend; und die Lehre Jesu stimmt damit ein, indem sie das Gebot: Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst, in

*) vgl. **Gabler** neuestes theol. Journ. B. 9. S. 458. ff.

Bezug auf alle unsere Mitmenschen für ein sehr wichtiges Gebot erklärt. Aber nach der Lehre Jesu sowohl, als nach den Aussprüchen der Vernunft kann er

2) nur als ein **untergeordneter** Grundsatz angesehen werden.

α) Lassen sich auch, was schwerlich zu erweisen seyn möchte, alle Pflichten daraus ableiten: So enthält er doch alle Merkmale einer pflichtmäßigen Art zu wollen und zu handeln in jedem Falle nicht **vollständig**. Also ist er nicht das absoluthöchste **Erkenntnißprincip**. Es ist ein höherer Erkenntnißgrundsatz für uns erkennbar; also ist er auch nicht das **komparativhöchste** Erkenntnißprincip. Noch weniger ist man berechtigt, ihn für das einzige zu halten. Er bedarf überdieß einer nähern Bestimmung, wenn eine wichtige und möglichst vollständige Anwendung desselben statt finden soll; und diese kann nur vermittelst eines **andern höhern** Grundsatzes gegeben werden. (In der christlichen Lehre liegt diese nähere Bestimmung, z. B. in dem Gebote: Liebe Gott &c. welches für das erste erklärt wird).

β) Als **Verpflichtungsgrundsatz** betrachtet, sezt er einen höhern voraus; und die Moral wird einseitig, wenn sie nur aus jenem Grundsatz die Gründe der Verbindlichkeit zu allen Tugenden und Pflichten herleitet, oder herzuleiten versucht (z. B. in Beziehung auf die Pflichten der Gerechtigkeit, gegen Gott &c.).

γ) Er kann daher auch nicht das höchste (oberste) **Willensbestimmungsprincip** seyn; aber auch nicht das vollständige; [das leztere auch deßwegen nicht, weil Verlangen nach eigener Glückseligkeit (im edlern Sinne) bey Wesen, wie wir sind, zum pflichtmäßigen Wollen und Handeln unvermeidlich mitwirkt und mitwirken darf.]

2) **formale Grundsätze.**

A) Der **Kantische:**

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.

Oder: Behandle alle Menschen als Wesen, welche die lezten Endzwecke ihrer Natur und ihres Schöpfers in sich selbst haben, und erlaube dir nicht, irgend einen blos als Mittel zu Erreichung deiner Absichten anzusehen. (Behandle jedes vernünftige Wesen als Person.)

α) Ist dieß das absolut- oder wenigstens komparativhöchste Verpflichtungsprincip?

aa) Allerdings werden wir durch ein Nöthigungsgefühl bestimmt, unsere (uneingeschränkte) Verbindlichkeit zur Befolgung dieses Grundsatzes anzuerkennen. Aber eben dieses Nöthigungsgefühl weist auf einen für uns nicht erkennbaren, absoluthöchsten Verpflichtungsgrund hin. Jenes Gefühl ist gegründet in der Wirksamkeit des unendlich vollkommenen Schöpfers in unserer Natur; und der lezte Grund, warum der Urheber unserer Natur das in unsere höhere Natur gelegt hat, wodurch jenes Gefühl bewirkt wird, ist wohl auch der absoluthöchste Grund der Verpflichtung zur Befolgung des Gesetzes, welches wir befolgen sollen.

bb) Nimmt man Rücksicht auf die Ableitung der auf materiale Zwecke sich beziehenden Pflichten aus jenem Grundsatz, so wird man genöthigt, ein höheres, für uns nicht erkennbares Princip vorauszusetzen — ein Princip nämlich, welches den lezten Grund enthält, warum die Forderung gewißer materialer Zwecke (z. B. der Glückseligkeit Anderer) Gegenstand des Sollens seye.

cc) Jener Grundsatz sezt zunächst voraus den höhern: Handle vernunftmäßig. — Aber auch dieser Grundsatz ist nicht der absoluthöchste. Denn

1) unsere Vernunft ist nicht eine unabhängige, sondern ihrem Daseyn nach abhängige Vernunft; sie stammt her von der vollkommensten Vernunft, von dem unendlich vollkommenen, absoluthöchsten Geiste, der Urheber unserer Natur ist. — Die Verbindlichkeit, unserer vernünftigen Natur zu gehorchen, sezt also voraus die Verbindlichkeit, dem Geist zu gehorchen, der Realgrund unsers Daseyns — unserer Vernunft, der Urquell aller, namentlich auch aller moralischen Erkenntniß ist.

2) Drückt man den höhern Grundsatz bestimmter aus: Handle der Vernunft gemäß, so weit die Aussprüche derselben als wahr anerkannt werden müßen; also sofern sie einstimmt mit der vollkommensten Vernunft, so liegt in dieser Bestimmung die Voraussetzung eines höhern Verpflichtungsgrundsatzes.

Daraus folgt, daß der Kantische Grundsatz auch nicht der komparativhöchste Verpflichtungsgrundsatz ist.

β) Ist es der höchste **Erkenntnißgrundsatz**?

א) Nicht der absoluthöchste. Denn das absoluthöchste Verpflichtungsprincip muß wohl auch das absoluthöchste Erkenntnißprincip seyn. Es muß ein sicheres Merkmal der auf mehrere Zwecke sich beziehenden Pflichten enthalten, als das Kantische; also wohl auch als Erkenntnißprincip höher seyn.

ב) Ist es das komparativhöchste? —

Aus dem Kantischen Principe lassen sich nicht alle Pflichten ganz **ungezwungen** oder **ohne Umweg** ableiten. Aber auch abgesehen davon, so ist das Princip höher: Strebe nach vollkommener Einstimmung des Wollens und Handelns mit den Gesetzen (oder Forderungen) der **vollkommensten** Vernunft; oder: Strebe, die Zweke der vollkommensten Vernunft zu realisiren. Dabey ist auch der Kantische nicht der einzige Erkenntnißgrundsatz, der sich daraus ableiten läßt.

γ) Es ist nicht das höchste und vollständige **Willens**bestimmungsprincip;

א) nicht das oberste — Nur das höchste, für uns denkbare **Verpflichtungs**princip kann als das **oberste** Willensbestimmungsprincip für uns angesehen werden; also der Grundsatz: Dein Wollen und Handeln sey übereinstimmend mit dem Willen der vollkommensten Vernunft, oder mit dem Willen Gottes. Aber dieser Grundsatz ist nothwendig verbunden mit dem der höchsten Achtung gegen Gott. Auch kann unbeschränkte Achtung für das Vernunftgesetz nicht statt finden, wenn wir es nicht ansehen und achten als ein Gesetz der höchsten Vernunft

Gottes. Und wenn Geneigtheit unsers Willens, jenen Grundsatz zu befolgen, vorhanden seyn soll: so muß mit der höchsten Achtung sich auch verbinden — **Liebe** gegen Gott

ב) Aber **vollständiges** Willensbestimmungsprincip ist das Kantische auch nicht, weil der menschliche Wille ohne alle Hinsicht auf eigene Glückseligkeit sich nicht bestimmen kann zu einer pflichtmäßigen Art zu wollen und zu handeln, und weil in Beziehung auf Pflichten gegen Andere auch der Trieb der Liebe wirken darf und soll.

B) **Andere formale Grundsätze.**

a) Grundsatz der **Wahrheit** (von Wollaston.)

b) Grundsatz der **Schicklichkeit** (von Clarke.)

c) Grundsatz der **Harmonie mit der Natur** (oder der Naturgemäßheit.)

Keiner von diesen ist der höchste (für uns denkbare) Verpflichtungsgrund; keines der höchste und vollständige Willensbestimmungsgrundsatz — aber auch nicht der höchste Erkenntnißgrundsatz: (Sie setzen voraus den vorher angegebenen: der Vernunftmäßigkeit). Indessen sind der erste und zweyte, wenn sie richtig bestimmt werden, **wahre** Grundsätze. Der dritte bedarf vorzüglich einer nähern Bestimmung. —

3) Grundsätze, die **weder blos formale, noch blos materiale** sind.

Zu dieser Klasse gehören z. B. folgende:

A) Strebe nach einer **harmonischen Befriedigung aller Triebe der Natur.** — Dieser Grundsatz

a) bedarf einer nähern Bestimmung, wenn er **wahr** und **anwendbar** seyn soll.

α) Ohne nähere Bestimmung erscheint er als ein falscher Grundsatz. In der menschlichen Natur — bey dem Zustande, in welchem sie wirklich ist, (in der **verderbten** menschlichen Natur) liegen auch solche Triebe, die gar nicht befriedigt werden sollen.

β) Versteht man aber nur diejenigen Triebe, die zur ursprünglichen menschlichen Natur gehören: so ist der

Ausdruck: Harmonische Befriedigung aller Triebe, zu ungenau, als daß ohne nähere Bestimmung eine richtige Anwendung davon in der Moral gemacht werden könnte. Die innere Harmonie, die bewirkt werden soll, kann nur dadurch bewirkt werden, daß der eine Trieb in Rücksicht auf den höhern Zweck des andern diesem untergeordnet, durch diesen beschränkt, und in vielen Fällen unbefriedigt gelassen wird, und daß bey Befriedigung und Nichtbefriedigung aller Triebe stets ein höchster Zweck berücksichtigt wird. Nothwendig ist also in dieser Hinsicht eine nähere Bestimmung jenes Grundsatzes, der einen andern Grundsatz voraussezt; darum kann er nicht höchstes Erkenntnißprincip seyn. — Noch weniger kann man erweisen, daß er **ausschließend** der höchste, wenigstens **komparativ**höchste Erkenntnißgrundsatz seye.

b) Aber er ist auch nicht höchster **Verpflichtungs**grundsatz. Triebe an sich können nicht eine Verpflichtung begründen; und der Grund, warum wir unsere Triebe harmonisch befriedigen sollen, muß in einem höhern Princip liegen.

c) Schon daraus folgt, daß er auch nicht höchster Willensbestimmungsgrundsatz seye.

B) Bestrebe dich, den absoluthöchsten Zweck zu befriedigen aus den absolutwahren Gründen (Plattner).

a) Ist es erweislich, daß Glückseligkeit der Welt der absoluthöchste Zweck — und zwar der einzige sey? — Kennen wir den absoluthöchsten Zweck? Ist der angegebene wenigstens unter den für uns denkbaren der höchste, und zwar der einzige oder vollständige höchste Zweck?

b) Abgesehen hievon, ist dieser Grundsatz ein zulängliches und das einzige zulängliche Criterium, vermittelst dessen das Materiale der Pflicht vollständig und sicher erkannt werden kann?

c) Er läßt die Frage übrig: Warum sollen wir diesen absoluthöchsten Zweck zu befördern streben? Und weißt so auf ein höheres Verpflichtungsprincip hin.

d) Er ist, insofern er sich auf die Form bezieht,

allerdings ein Willensbestimmungsgrundsatz; aber nicht der höchste, für uns denkbare, und nicht der vollständige.

C) Strebe nach Aehnlichkeit mit Gott.

Dieser Grundsatz enthält als Erkenntnißgrundsatz nicht ein zulängliches Criterium für eine vollständige Erkenntniß unserer Pflichten;

als Verpflichtungsgrundsatz genügt er nicht, um alle Gründe der Verbindlichkeit zur Befolgung einzelner Gebote daraus herzuleiten;

er ist allerdings enthalten in dem höchsten Willensbestimmungsprincip; aber wenigstens nicht das vollständige Willensbestimmungsprincip für Menschen.

D) Befolge den Willen Gottes.

Dieser Grundsatz ist

a) der höchste, für uns erkennbare Verpflichtungsgrundsatz;

b) das oberste, aber für uns nicht vollständige, Willensbestimmungsprincip;

c) als Erkenntnißgrundsatz ist er, ohne Offenbarung, nicht anwendbar, ohne daß man irgend einen andern Erkenntnißgrundsatz zu Hülfe nimmt, der unmittelbar einleuchtend ist.

E) Folge dem moralischen Gefühle.

F) Der Reinhard'sche Grundsatz: Strebe nach Vollkommenheit; suche, alles zu werden, was du deiner Bestimmung nach seyn sollst. *)

Resultate.

A) Erkenntnißprincip.

Man kann von dem Grundsatze ausgehen: Deine Art zu wollen und zu handeln sey übereinstimmend mit dem, was deine Vernunft fordert (gebietet), inwiefern sie harmonirt mit der vollkommensten (höchsten) Vernunft. Als solche Forderungen der Vernunft aber, die

*) Das voranstehende findet sich nicht weiter ausgeführt — wohl aus dem Grunde, weil die Anwendung des Bisherigen darauf leicht ist. Anm. des Herausg.

übereinstimmen mit den Forderungen der höchsten Vernunft, müßen angesehen werden alle diejenigen, die vermöge eines Nöthigungsgefühles anerkannt werden müßen als wahr und für alle Menschen verpflichtend. Aus jenem Grundsatz folgt also dieser: Deine Art zu wollen und zu handeln sey übereinstimmend mit denjenigen Forderungen der Vernunft, welche du vermöge des Nöthigungsgefühles anerkennen mußt als wahr und als verpflichtend nicht blos für dich, sondern auch für alle Menschen.

Aber nun kann man noch fragen: Welcher oder welche, von den Grundsätzen, auf welche dieses Merkmal anwendbar ist, sind die höchsten, für uns erkennbaren, und dazu geeignet, die übrigen moralischen Sätze daraus abzuleiten? — Und diese Frage kann so beantwortet werden: Unter den bekannten moralischen Grundsätzen haben die obenangegebenen formalen jenen Charakter — nämlich der Grundsatz der allgemeinen Gesetzmäßigkeit (oder: deine Gesinnung und Handlungsart sey eine solche, von welcher du vernünftigerweise wollen kannst, daß sie allgemein werde, und von deren Gegentheil du nicht wollen kannst, daß es allgemein werde ꝛc.); und dieser: deine Gesinnungs- und Handlungsart in Beziehung auf jeden Gegenstand sey übereinstimmend mit einer (möglichst) richtigen Vorstellung von dem Gegenstande, auf welchen sie sich bezieht. Aus diesen Grundsätzen lassen sich theils unmittelbar, theils mittelbar materiale Grundsätze und Gebote ableiten, die in Beziehung auf mehrere oder wenigere der übrigen Gebote selbst Erkenntnißgrundsätze sind: das Gebot der Verehrung Gottes, oder der Liebe gegen Gott, des Strebens nach Aehnlichkeit mit Gott, das Gebot der Werthschätzung und des Wohlwollens (aber auch der Gerechtigkeit) gegen unsere Mitmenschen, das Gebot der Demuth, die Gebote, den Zweck der Selbsterhaltung, Selbstvervollkommnung und der Selbstbeglückung mit den gehörigen Beschränkungen zu befördern.

Die angegebenen formalen Erkenntnißgrundsätze sind eben darum auch unter den be'annten die komparativ-höchsten, die gebraucht werden können für den Beweis der Uebereinstimmung des nichtpositiven Theils der christlichen Sittenlehre mit der Vernunftmoral. Man hat zwar allerdings nicht nöthig, bey der Vergleichung der erstern mit der leztern, sich auf die Erörterung der Frage einzulassen, welcher oder welche Erkenntnißgrundsätze die komparativhöchsten seyen, wenn es nur darauf abgesehen ist, die Einstimmung des nichtpositiven Theils der christlichen Moral (oder auch den Nichtwiderspruch des positiven Theils derselben) mit der Vernunftmoral zu erweisen. Denn dieser Zweck kann ganz erreicht werden, ohne daß man über jene Frage entscheidet. Noch weniger kann eine Untersuchung darüber nothwendig seyn in Hinsicht auf den Hauptzweck, den praktischen Zweck der christlichen Sittenlehre. Aber wenn man sich bey der Vergleichung des nichtpositiven Theils der christlichen Sittenlehre mit der Vernunftmoral auch den Zweck vorsezt, die für die Vernunft erkennbaren Criterien oder Erkenntnißgründe der nichtpositiven Gebote der Sittenlehre Jesu möglichst vollständig zu finden (und zugleich die Unterordnung der moralischen Vernunftsätze zu berücksichtigen): So wird zu Erreichung des Zwecks auch das noch erfordert, daß man, so weit es möglich ist, den oder die komparativ-höchsten Erkenntnißgrundsätze bestimme, und von diesen bey der Vergleichung ausgehe.

B) Das höchste für uns erkennbare **Verpflichtungsprincip** in der Vernunftmoral ist (wie oben gezeigt wurde) dieses: Befolge die Vernunftgebote, weil sie mit der ewigen, der höchsten (vollkommensten) Vernunft übereinstimmen; oder: weil sie Erklärungen des Willens des unendlich vollkommenen (heiligen und allweisen) Urhebers unserer Natur, weil sie Gebote Gottes sind. Eben dieß ist auch der höchste Verpflichtungsgrundsatz in der Sittenlehre Jesu. Alle darin enthaltenen Gebote sollen als von Gott bekanntgemachte Gebote namentlich und als solche geachtet und befolgt werden.

C) Willensbestimmungsprincipe:

a) Nach der Vernunftmoral

1) der oberste Willensbestimmungsgrund soll allerdings der seyn, der in dem Verpflichtungsprincip enthalten ist — die Anerkennung unserer uneingeschränkten Verbindlichkeit zur Befolgung des Willens der vollkommenen Vernunft oder Gottes, und das damit verbundene Gefühl von unbeschränkter Achtung für die Gebote des göttlichen Gesetzes.

2) Aber mit dieser Ueberzeugung und mit diesem Gefühle dürfen und sollen auch andere Willensbestimmungsgründe verbunden werden;

α) vor allen andern diejenigen, die in der nächsten Verbindung mit den angegebenen stehen. Fühlen wir die uneingeschränkte Verbindlichkeit, den Willen Gottes als den Willen des unendlich vollkommenen Geistes zu befolgen: So mußen wir auch die Pflicht anerkennen, ihn selbst über alles zu verehren, und diese Verehrung muß in untrennbarer Verbindung mit der Achtung für das Gesetz wirken zur Befolgung der Gebote desselben. Und erkennen wir eben denjenigen, der höchster Realgrund unserer Vernunft und unseres Gewissens, die Urquelle aller Erkenntniß und alles Seyns endlicher Wesen ist, als den unserer höchsten und dankbarsten Liebe, und unsers uneingeschränkten Vertrauens würdigen Geist an: so mußen wir auch die Gesinnung der dankbarsten Liebe und des uneingeschränkten Vertrauens gegen Gott als pflichtmäßig anerkennen. Aber solche Gesinnungen gegen Gott können gar nicht vorhanden seyn, ohne fortdaurend theils mittelbaren, theils unmittelbaren Einfluß auf andere Pflichten, Gesinnungen und auf eine pflichtmäßige Handlungsart zu haben; und wir bedürfen auch dieser Triebfedern zur willigen und muthigen Erfüllung anderer Pflichten.

β) Aber es giebt auch andere Triebfedern, die zu unserm Handeln mitwirken dürfen, und, soweit wir es bedürfen, mitwirken sollen; aber nur so, daß sie stets

untergeordnet werden den höhern, vorher angegebenen, — diejenigen nämlich, die hervorgehen aus dem Trieb zum Wohlwollen und aus dem Trieb (zur Selbsterhaltung und) zu unserer eigenen Glückseligkeit. — Man kann vernünftigerweise nicht annehmen, es seye Wille des Schöpfers unserer Natur, daß wir diese Triebe ganz unwirksam zu machen suchen. Wir können in vielen Fällen ihre Wirksamkeit nicht verhindern. Sie treiben uns in vielen Fällen gerade zu solchen Handlungen an, welche das moralische Gesetz fordert, und ihre Mitwirkung ist in manchen Fällen nicht überflüssig — in Hinsicht auf ein pflichtmäßiges Handeln. Wir sollen also diese Triebe und die daraus hervorgehenden Triebe nicht unwirksam zu machen streben; wir sollen sie gerade, soweit es nöthig ist, als Mittel für die Zwecke gebrauchen, deren Förderung das moralische Gesetz fordert. — Aber sie sollen auch nur so wirken, daß ihre Richtung und die Art und der Grad ihrer Wirksamkeit stets untergeordnet wird den moralisch religiösen Triebfedern.

b) Damit stimmt auch die Sittenlehre Jesu und der Apostel überein.

α) *) In Hinsicht auf α).

Bey der christlichen Tugend wird zuerst und nothwendig das erfordert, daß sie Anerkennung der göttlichen Gebote als solcher, die für uns **unbedingt verpflichtend** sind, folglich **Achtung** für die göttlichen Gebote ein Hauptbestimmungsgrund unsers Willens sey. In der christlichen Lehre wird damit noch verbunden Ehrfurcht und Liebe gegen Christum, dessen Wille Gottes Wille ist. Und so bestimmt nach der christlichen Lehre unsern Willen eben die Rücksicht, daß die Gebote Gebote Gottes und Christi sind, insofern sie uns Gott und

*) Hier fehlt das Mscpt, auf welches namentlich das Mscrpt des Seligen verweißt. Aber der Herausgeber kann aus andern ihm zu Gebote stehenden Mscrpten, die kleine Lücke ergänzen.

Christum als unserer **höchsten Ehrfurcht, Dankbarkeit, Liebe und Vertrauens** höchstwürdig darstellt.

β) In Hinsicht auf β)

א) In Beziehung auf den Trieb der Liebe (gegen andere Menschen). — Einzelne Gebote des Christenthums setzen voraus, daß auch dieser Trieb wirksam seye, und die daraus hervorgehenden Gefühle erregt, unterhalten, und, soweit es nöthig ist, verstärkt werden sollen — das Gebot der Liebe des Nächsten überhaupt — besonders das Gebot der Barmherzigkeit, der Theilnahme an dem Zustand und dem Schicksal anderer 1 Petr. 3, 8. Col. 3, 12. Röm. 12, 15. Matth. 5, 7. Röm. 1, 31. (ἀνελεημονες), vgl. auch Luc. 10, 33. vergl. v. 37. Matth. 9, 36. 15, 32. Luc. 19, 41. rc. Aber allerdings soll auch die Wirksamkeit dieser Triebe untergeordnet werden einer höhern moralisch religiösen Triebfeder — dem Gehorsam gegen den Willen Gottes, der Ehrfurcht und Liebe gegen Gott — Matth. 22, 37. f. 10, 37. (in Beziehung auf Christum.)

ב) in Hinsicht auf den Trieb zur eigenen Glückseligkeit. — Hierüber ist zu vergl. was über die Beweggründe der christlichen Moral gesagt ist, wobey nämlich zur Sprache kommen: Die Verheissungen der künftigen Seligkeit, des göttlichen Beystands; und namentlich eines übernatürlichen göttlichen Beystands zum Guten, der Vergebung der Sünden, die Drohung von Strafen.

II.

Wie kann in die christliche Moral **Einheit** gebracht werden? —

I) Nimmt man blos auf den nichtpositiven Theil der christlichen Sittenlehre Rücksicht: So fällt diese Frage mit der voranstehenden zusammen.

II) Aber kann auch auf irgend eine Art in die christliche Sittenlehre nach ihrem ganzen Umfange (also auch, in wiefern sie Positives enthält) Einheit gebracht werden? —

Man kann fragen:

1) Kann vermittelst eines bloßen Vernunftgrundsa-

zes, oder vermittelst bloßer Vernunftgrundsätze, in die christliche Moral auch in Ansehung ihres positiven (also ganzen) Inhalts Einheit gebracht werden? —

A) Wenn ein Vernunftgrundsatz aufgefunden werden kann, aus welchem alle **nichtpositive Gebote** der christlichen Sittenlehre richtig abgeleitet werden können, so können mit jenem auch die **positiven** Gebote des Christenthums in sofern in Zusammenhang gebracht werden, in wiefern ein Theil derselben doch nur **unter Voraussetzung gewißer positiver Lehrsätze des Christenthums**, aus demselben abgeleitet, und die Befolgung eines andern Theils positiver christlicher Vorschriften als sehr zweckmäßiges Förderungsmittel einer an sich pflichtmäßigen christlichen Gesinnung und Handelsweise dargestellt werden kann. Aber so wäre denn doch die Aufgabe, die man stellt, nicht vollkommen gelößt.

B) Fragt man aber, ob aus Einem **Vernunftgrundsatz** (oder aus einigen Vernunftgrundsätzen) nur vermittelst solcher Sätze, die **unabhängig von der Auktorität der göttlichen Offenbarung** als wahr erkennbar sind, alle Gebote, oder überhaupt der **ganze** Inhalt der christlichen Sittenlehre abgeleitet werden können? — so muß diese Frage deßwegen verneint werden, weil zur christlichen Sittenlehre auch **positive** Sätze (Vorschriften — Beweggründe) gehören. Die Behauptung des Verfaßers einer der neuesten auf die christliche Moral sich beziehenden Schriften: „Es sey unwissenschaftlich, die Möglichkeit zu bezweifeln, einen allgemeinen Grundsatz der christlichen Sittenlehre zu finden, enthält keinen Beweis für die Bejahung jener Frage 2c.“

2) Kann nicht in die christliche Moral nach ihrem ganzen Umfang (auch in Ansehung ihres positiven Theils) Einheit gebracht werden vermittelst einer ganz oder zum Theil zum **Eigenthümlichen** des Christenthums gehörenden Idee? —

Einheit (innere Einheit) könnte vermittelst einer solchen Idee in die christliche Moral nach ihrem ganzen In-

halt gebracht werden, wenn und wie ferne alle, auch die positiven Sätze derselben an eine solche Idee angeknüpft, und vermittelst derselben mit einander zu Einem Ganzen verbunden würden. Und es findet sich auch wirklich in der christlichen Lehre mehr als Eine Idee, die dazu geeignet ist. Nur ist die eine von diesen Ideen in einem höhern Grade als die andere, die eine mehr in dieser, die andere mehr in einer andern Beziehung, für jenen Zweck brauchbar.

Zu diesen Ideen gehören z. B. folgende:

a) **Die Idee vom Reiche Gottes und Christi** Col. 1, 13. ꝛc., nach seiner Beziehung auf Gesinnung und Handlungsweise betrachtet.

Christen sollen würdige (ächte) Bürger des Reichs Gottes und Christi **auf Erden** seyn. Sie sollen als Bürger dieses Reichs tauglich werden zur Theilnahme an dem **himmlischen** Reiche Gottes und Christi. Ihre ganze Gesinnung und Handelsweise soll also auch angemessen seyn ihrer hohen Bestimmung, würdige Bürger des göttlichen Reichs Christi **in dieser Welt zu seyn**, und Bürger des **himmlischen** Reichs Gottes und Christi zu **werden**. An diese Idee lassen sich alle Pflichten der Christen in Beziehung auf Gesinnung und Handelsweise theils unmittelbar, theils mittelbar anknüpfen und miteinander verbinden. vgl. 1 Thess. 2, 12. (Eph. 4, 1.) Röm. 14, 17. Col. 1, 12. 13. 1 Cor. 6, 9. f. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. Matth. 5, 20. ff. 7, 21. 6, 33. 18, 3. ꝛc. An diese Idee schließt sich auch die Beantwortung der Frage an: Welche innere Veränderung ist nothwendige Bedingung der Aufnahme unter die ächten Bürger des Reiches Christi in dieser Welt? — vgl. Matth. 4, 17. Marc. 1, 15. Mit eben dieser Idee stehen aber auch alle, namentlich die eigenthümlichen (positiven) Beweggründe (Verpflichtungs- und Aufmunterungsgründe) der christlichen Sittenlehre in einer nähern oder entferntern, unmittelbaren oder mit-

telbaren Verbindung. (Sie vereinigt die christliche Glaubens- und Sittenlehre.) *)

Man kann aber auch von der Idee des himmlischen Reiches Gottes und Christi allein ausgehen, also den Begriff von der Bestimmung der Christen, Bürger des himmlischen Reiches Gottes und Christi zu werden, zum Grundbegriff machen. Denn man kann 1 Theſſ. 2, 12. alle Sätze der christlichen Moral auch mit diesem Begriff, und vermittelst desselben miteinander selbst verbinden. (Matth. 6, 33. 1 Theſſ. 2, 12. Col. 3, 1. ff.) **)

b) **Die Idee der Einstimmung mit dem Willen des in Christo und durch Christum geoffenbarten Gottes.** — Es liegt darin das:

1) Wir sollen einstimmen mit dem uns durch Christum bekannt gemachten Willen Gottes;

2) bey dieser Einstimmung soll zu Grunde liegen die Erkenntniß von Gott, die uns seine Offenbarung in Christo und durch Christum giebt.

An diese Idee schließen sich alle Gebote und Beweggründe der christlichen Sittenlehre an. Aber wenn die einzelnen Gebote auch in Ansehung ihres Inhalts mit einander verbunden werden sollen: so müßten sie nicht blos an jene Idee angeknüpft werden; man muß Ein Gebot voranstellen, mit welchem alle übrige, und vermittelst dessen sie auch mit einander selbst zusammenhängen; und dieses Gebot ist das Gebot der Liebe gegen den in Christo und durch Christum geoffenbarten Gott.

c) **Die Idee der Vereinigung mit Gott durch Christum.** ***) (vgl. 1 Joh. 1, 3. Gal. 3, 26. vgl. 2 Cor. 6, 16. 18. Eph. 3, 12. 2, 10. ff.) Will man diese Idee zu Grund legen: so muß man vorerst die Idee von Vereinigung mit Gott, so weit es für uns möglich ist, und dann den Gedanken entwickeln, daß und in wiefern wir

---

*) vergl. Sailers Handbuch der christlichen Moral 1817. S. 65. ff.

**) vgl. Sailer, a. a. O. S. 63.

***) vgl. Sailers Handbuch Th. I. S. 126. f.

durch Christum mit Gott vereinigt werden können und sollen. Diese Entwicklung vorausgesezt können die Gebote, welche die Lehre Jesu enthält, angeknüpft werden theils an den Begriff der Vereinigung mit Gott, theils an den Gedanken: Christus ist es, durch den wir mit Gott vereinigt werden. Mit dem leztern hängen zunächst zusammen die Pflichten gegen Christum. Alle pflichtmäßige Gesinnungen und Handelsweisen können zum Theil als Bestandtheile unserer Vereinigung mit Gott (der Gemeinschaft der Gesinnung und des Wirkens), zum Theil als Bedingung der Gemeinschaft betrachtet werden. Eben darum kann auch die Entstehung eines christlichen Sinnes (die christliche Sinnesänderung) als Bedingung der Vereinigung mit Gott dargestellt werden.

Mit der Idee: Vereinigung mit Gott **durch Christum**, lassen sich aber auch die eigenthümlichen Beweggründe des Christenthums verbinden. — Indessen scheint mir doch diese Idee weit weniger als einige andere geeignet zu seyn, ein Vereinigungsband aller Sätze der christlichen Moral zu bilden. *)

d) Die Idee der **Verähnlichung mit Christo** (Röm. 8, 29. Phil. 2, 5. rc.)

An diese Idee können auch alle Pflichten gegen Christum selbst und alle **Gründe** derselben angeknüpft, und mit allen übrigen verbunden werden, wenn man die Bestimmung hinzudenkt, oder hinzusezt: Vermittelst des Glaubens an Christum (2 Cor. 3, 18.).

e) Die Idee **der Verherrlichung Gottes und Christi** **) (1 Cor. 10, 31. Joh. 6, 23. 2 Cor. 5, 15. Phil.

---

*) Häfeli stellt den, in Col. 3, 17. enthaltenen Gedanken (*παντα ἐν ὀνοματι κυριȣ Ιηȣ ποιειτε*) als eine Centralidee (oder, wie er es ausdrückt, als die Summe der Sittenlehre des Christenthums) dar — in seinen Predigten und Predigtfragmenten, B. 3. Abtheil. 2. Winterthur 1782. S. 33. ff.

**) vgl. Reuss, elementa theol. mor. Cap. 8. §. 2. seqq. p. 347. seqq. Sailer, Handbuch S. 65.

1, 20.) eine Idee, an welche sich auch alles Positive der christlichen Moral, in den Geboten und Beweggründen, anknüpfen läßt.

f) Die in Joh. 17, 3. enthaltene Idee: **Lebendige** (durch eine mit ihr übereinstimmende Gesinnung und Handlungsweise wirksame) **Erkenntniß Gottes und Christi.**

Auch diese Idee ist geeignet, ein Vereinigungsband für den ganzen Inhalt der christlichen Moral zu seyn.

g) Kann auch der Begriff von **Liebe gegen Gott und den Nächsten** gebraucht werden für den Zweck, Einheit in die christliche Moral in Ansehung ihres ganzen, auch eigenthümlichen Inhalts zu bringen? — Ohne nähere Bestimmung wohl nicht. Das Eigenthümliche des Christenthums wird durch seinen Begriff ohne nähere Bestimmung nicht hinlänglich bezeichnet. (Auch in der alttestamentlichen Moral findet sich jene Idee; auch die theologische Vernunftmoral kann jene Idee aufstellen). — Und warum sollte nicht auch Liebe gegen Christum in jenen Grundsatz aufgenommen werden, da die Liebe des Nächsten darin vorkommt? — Die erste Schwierigkeit wird gehoben, wenn man die Bestimmung hinzusezt: Gegründet auf den Glauben an Christum. Und aus dieser Bestimmung lassen sich unmittelbar auch die fundamentalen Pflichten gegen Christum ableiten. Aber die zweyte Schwierigkeit bleibt doch auch dann noch übrig, man könnte daher mit Recht noch hinzusetzen: Liebe gegen Christum. Aber derselbe Begriff läßt sich auch, ohne weniger umfassend zu seyn, kürzer ausdrücken durch die Paulinischen Worte (Gal. 5, 6. (vgl. 1 Tim. 1, 5.): **Ein durch Liebe thätiger Glaube an Christum;** oder: **Eine aus dem Glauben an Christum hervorgehende Liebe.** Und diese Idee scheint mir für den angegebenen Zweck vorzüglich brauchbar zu seyn.

Inhaltsanzeige. *)

*) Diese Inhaltsanzeige kann zugleich zu stiller Berichtigung und Ergänzung mancher Verstöße und Ungenauigkeiten bey der Abtheilung im Texte dienen. Solche Berichtigungen und Ergänzungen sind dadurch angezeigt, daß die Zahlen oder Buchstaben in Klammern eingeschlossen sind.

b) im Zusammenhang
c) in der Allgemeingültigkeit des Gebots, woher sie geleitet wird;
d) wo kein Grund der Beschränkung der Gültigkeit da ist.

2) Criterien der nichtallgemeingültigen Vorschriften S. 25.
unächte;
ächte; S. 27. sie ergeben sich
1) aus dem Inhalt, wenn die Befolgung von einer nicht überall stattfindenden Voraussetzung abhängt; S. 27.
2) aus dem Zusammenhang und Verhältniß zu andern Belehrungen S. 28. ff.

II) für das Beyspiel Jesu. S. 34.
Bey diesem ist abzusondern
1) das Lokale und Temporäre S. 35.
2) das Individuelle
a) das sich auf seine Würde bezieht;
b) Mitel zu Ausführung seines besondern Berufs war S. 36.
3) das, was zugleich lokal, temporär und individuell war S. 37.
Doch lassen auch solche Handlungen auf einen Grundsatz sich reduciren, nach welchem sie zur Nachahmung sich eignen. S. 39. ff.

B) Die Gebote in der christlichen Moral sind darzustellen S. 41.
1) im Zusammenhang untereinander;
2) in Verbindung mit den praktisch theoretischen Lehren des Christenthums S. 42.
3) in logischer Ordnung S. 42. f.
hiebey über Nachweisung der Uebereinstimmung mit der Vernunftmoral S. 43.
wobey kein Satz als höchstes Princip braucht zu Grund gelegt zu werden. S. 45—49.

§. 3. Unterscheidung der christlich theologischen Moral
1) von der Dogmatik und von der Vernunftmoral, S. 49. f.;
von der Vernunftmoral
1) in Ansehung der Erkenntnißquelle S. 50. f.
(das eigenthümliche Princip der christlichen Moral) S. 51. f.

1) Das Bestreben nach richtiger und vollständiger Kenntniß des göttlichen Willens S. 73.
2) Das Bestreben, alle äußere und innere Handlungen mit dem göttlichen Willen in Uebereinstimmung zu bringen S. 73.
3) Die Berücksichtigung des göttlichen Willens auch bey blos erlaubten Handlungen. S. 75. f.

Dieses Bestreben ist ferner aufrichtig, S. 76.
ernstlich, S. 77. ff.
beharrlich, S. 80.
willig S. 80. f.

Die christliche Tugend ist noch nicht vollkommene Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen selbst, sondern noch Streben darnach S. 81. f.

I) es ist kein Grund da, die Denkbarkeit gewißer Abweichungen auszuschließen. S. 82. ff.
1) Stellen, wo die Christen als τελειοι, ἀμωμοι, ἀμεμπτοι geschildert werden, beweisen das nicht. S. 83. ff. auch nicht
2) 1 Joh. 3, 9. wornach der ächte Christ ἁμαρτιαν οὐ ποιει. S. 86. ff.

II) Merkmale der Abweichungen bey gebesserten Christen (der Schwachheitssünden). S. 92. ff.

Praktisches Moment der Lehre, daß der Gebesserte nicht frey ist von Schwachheitssünden;
a) sie ist nicht praktisch nachtheilig S. 94. f.; vielmehr
b) praktisch nützlich. S. 95. f.

(b) Zur christlichen Tugend wird ferner erfordert, daß bey dem Bestreben, alle göttliche Gebote zu befolgen, zu Grunde liege der Glaube an Jesum. S. 98.
(α) Er soll zu Grunde liegen S. 99.
(β) inwiefern? S. 100.
1) insofern der Wille Gottes auch positive Vorschriften in sich begreift S. 100.
2) insofern gewiße Vorstellungen und Ueberzeugungen den Willen bestimmen sollen. S. 101.

Zu diesen Vorstellungen und Ueberzeugungen gehört
I. Ueberzeugung von der Göttlichkeit der zu befolgenden Gebote und von der Wahrheit des christlichen Begriffs von Gott. S. 101.

Diese schließt in sich

a) die Anerkennung der innern Achtungswürdigkeit der Gebote S. 102. f.;

aber

b) sezt voraus den Einfluß des Glaubens an Gott auf unser Wollen und Handeln; dieß läßt sich beweisen

1) unmittelbar aus der christlichen Lehre S. 104.

2) durch Gründe aus der Natur der Sache.

I) Ohne denselben findet keine feste und konsequente Achtung statt S. 105.

(a) gegen die positiven Gebote des Christenthums;

(b) auch gegen den im Innern geschriebenen Willen Gottes,

1) weil wir ohne Annahme des höchstvollkommenen Gesetzgebers ausser uns die Achtung des Gesetzes nicht konsequent festhalten S. 106. f.

2) an sich ist die Anerkennung der unbedingten Gültigkeit des moralischen Gesetzes nicht vereinbar mit dem Nichtglauben des Satzes, daß dieses Gesetz Wille Gottes seye. S. 107.

α) Um der Stimme unserer sittlichen Natur zu glauben, müßen wir einen sittlichen Urheber derselben annehmen. S. 107. f.

β) Ohne Glauben an Gott können wir das Ziel nicht für erreichbar halten, weder

1) im gegenwärtigen, noch

2) im künftigen Leben S. 109.

γ) ohne Glauben an Gott haben wir keine Bürgschaft dafür, daß das moralische Gesetz nicht im Widerspruch mit der eigenen Glückseligkeit stehe. S. 110.

II) Der Glaube an Gott ist sehr wichtiges Beförderungsmittel der Achtung für das Gesetz und seiner Befolgung S. 114.

1) als Glaube an den der Ehrfurcht und Dankbarkeit würdigsten Geist giebt er Muth,

a) die Vorstellung des Achtungswürdigsten

α) belebt und verstärkt die Achtung vor dem Gesetz S. 114.

β) wirkt auf die Gewissenhaftigkeit
bey der Prüfung des Gottgefälligen;
bey der Selbstprüfung
und bey Ausführung des göttlichen Willens S. 117. ff.

b) die Vorstellung des Vertrauenswürdigsten giebt dem Muth eine feste Stütze S. 118 ff.

2) Der Glaube an Gott verleiht Willigkeit zur Befolgung der Gebote

III) der Glaube an Gott ist selbst Bestandtheil der christlichen Tugend und von Einfluß auf das Ganze der Gesinnung. S. 123. f.

Befördert wird die moralische Wirksamkeit des Glaubens an Gott auf eine eigenthümliche Weise durch den Glauben an Jesum;

I) da die Gebote Gottes auch als durch übernatürliche Offenbarung bekannt gemacht erscheinen. S. 124.

a) Dadurch wird für Manche die Befolgung einzelner Gebote entweder überhaupt möglich gemacht, oder erleichtert S. 124. ff.

b) die Wirksamkeit des Gesetzes wird erhöht S. 127. ff.

1) durch Verbindung mit einer historischen Thatsache;

2) durch Gefühle der Dankbarkeit;

3) durch Beleuchtung der Wichtigkeit der göttlichen Gebote.

II) indem die Geschichte Jesu und der Apostel S. 129. ff.

1) die Lehre von Gott bestätigt,

2) die Vorstellung von ihm belebt,

3) sie erweitert und näher bestimmt.

II. Der Glaube an die im Evangelium enthaltene Lehre von Christo. S. 132. ff.

III. Der Glaube an die christliche Lehre vom künftigen Leben (auch an die darin enthaltenen Verheissungen für das gegenwärtige Leben) S. 136.

Diese Lehre begreift in sich

I) Die Lehre von der Unsterblichkeit S. 136. diese wirkt auf die Befolgung des Gesetzes

A) unmittelbar; sie ist Bedingung einer konsequenten Achtung für das Gesetz,

1) da wir verpflichtet sind, in manchen Fällen das Leben zu wagen und hinzugeben S. 137.

2) andere Aufopferungen zu übernehmen S. 138.
3) da das Ziel der Vollkommenheit in der Gegenwart nicht erreicht wird S. 139. ff.

B) mittelbar;
1) das Gewissen sezt die Achtung vor dem Gesetz in Verbindung mit Erwartung einer Vergeltung; S. 141. f.
2) der Glauben an Gott litte bey'm Leugnen der Unsterblichkeit S. 142. f.
3) eben so litte dabey die Schätzung unsers Geistes.

II) Die Lehre vom seligen Leben der ächten Verehrer Gottes und Jesu im künftigen Reiche Gottes. S. 143. f.

A. Einfluß dieser Lehre bey ihrer Anwendung auf uns selbst. S. 144.
1) Er soll statt finden nach den bestimmten Forderungen Jesu und der Apostel. S. 144. ff.
[2)] In welcher Hinsicht und auf welche Art soll diese Hoffnung wirken? S. 146.
1) Vermittelst der Ehrfurcht S. 147.
a) gegen Gott
b) gegen Christum S. 148.
2) vermittelst einer dankbaren Liebe gegen Gott und Jesum S. 149.
3) vermittelst des Verlangens und Strebens nach Vollkommenheit S. 151. welche das künftige Leben verspricht
α) in Bezug auf Erkenntniß; S. 152. ff.
β) in Bezug auf Güte des Willens S. 154.
γ) in Bezug auf äußere Wirksamkeit für Gott gefällige Zwecke S. 154. f.
4) vermittelst des (veredelten) Triebs nach eigenem Wohlseyn S. 156.

Hiebey die Frage:
1. dürfen wir die Hoffnung der Seligkeit auch vermittelst des Triebs zur Glückseligkeit wirken lassen? — Ja. Denn
A) sie wirkt dadurch mit zur Sicherung unsers moralischen Handelns S. 159. f.
B) der Trieb zur Glückseligkeit ist unvertilgbar; daher gilt es, ihm die gehörige Richtung zu geben. S. 160. f.
2. Dürfen wir absichtlich dazu beytragen, daß jene

Hoffnung mittelst des Triebs zur Glückseligkeit wirke? — Ja. S. 161.

A) Gründe aus der Natur der Sache S. 162.

a) Daß wir nicht beytragen dürfen, ist unerweislich. Denn

1) der moralische Werth der Handlung wird durch die Mitwirkung der Hoffnung der Seligkeit nicht vernichtet; vielmehr, ist die Hoffnung ächtchristlich, so kann ihre Mitwirkung moralischen Werth haben; S. 162. ff.

2) unser Wollen und Handeln ist nicht vollkommener, wenn wir das Mitwirken jener Hoffnung ausschließen S. 164. f.

b) Wir dürfen absichtlich beytragen, daß der moralisch sinnliche Einfluß der Hoffnung der künftigen Seligkeit mitwirke

α) sie giebt ein Gegengewicht gegen die Reizung des Sinnlichen S. 165. f.

β) giebt die erforderliche Beruhigung im Leiden S. 166. ff.

γ) sie richtet den Trieb zum Wohlseyn, der irgend eine Richtung haben muß, auf die edelste Art von Glückseligkeit.

B) Damit zusammen stimmt die Lehre Jesu und der Apostel S. 169.

1) Nichts läßt schließen, daß Jesus nicht wollte, daß wir zu jener Mitwirkung der Hoffnung beytragen S. 169. ff.

2) Jesus und die Apostel verweisen auf diese Hoffnung zur Stärkung im Guten; S. 171. ff.

3) das Verlangen nach höherer Glückseligkeit soll nach ihrer Vorschrift herrschend und überwiegend seyn im Gegensatz gegen die Neigung zu irdischen Gütern S. 175. f.

3. Wir sollen die Hoffnung der Seligkeit auch mittelst des Triebs zum eigenen Wohlseyn wirken lassen. S. 176. ff.

B. Einfluß der Lehre vom künftigen seligen Leben bey ihrer Anwendung auf Andere S. 179.

1) sie ist Beweggrund zur Werthschätzung und Liebe gegen andere S. 179.

a) zu Weckung dieser Gesinnung selbst; S. 179. f.

b) Aufmunterung zu Erfüllung der damit zusammenhängenden Pflichten S. 180 f. weil

1) ihr Ziel erhaben, und

2) es ein wichtiger Zweck Gottes ist, daß sie es erreichen,

Namentlich wirken hier gewiße besondere Bestimmungen der christlichen Lehre vom ewigen Leben S. 182.

1) vom Eintritt in die Seligkeit gleich nach dem Tode;

2) von Ausscheidung der Bösen;

3) die Lehre von der beseligenden Auferstehung S. 183. diese ist wichtig

a) gedacht als Erhöhung der Seligkeit

b) wegen ihres eigenen praktischen Moments.

III) die Lehre von den göttlichen Strafen der künftigen Welt, welche auf die beharrlichen Uebertreter des göttlichen Gesetzes warten S. 185.

I) der Glaube hieran soll auf eine reinmoralische und religiösmoralische Art zum Gehorsam mitwirken;

1) er hängt zusammen mit der Achtung des Gesetzes und der Ehrfurcht vor Gott; S. 185. ff.

2) er erhöht das Gefühl der Dankbarkeit, S. 187. f. da

a) Gottes Gnade uns diesen Strafen entgehen läßt;

b) die Seligkeit um so werthvoller erscheint.

3) er sezt es als Absicht Gottes und Jesu in's Licht, daß wir diesen Strafen entgehen S. 188. f.

4) er sezt die Unvernünftigkeit der Maxime in's Licht, nach welcher Lasterhafte handeln S. 189. f.

II) der Glaube hieran darf auch mittelst der Furcht wirken S. 190.

a) schon weil hierdurch die moralische Wirksamkeit bedingt wird S. 190.

b) weil die Mitwirkung der Furcht für den moralischen Zweck förderlich ist S. 192.

1) bey Ungebesserten, insofern sie

a) geeignet ist, den Anfang der Besserung vorzubereiten S. 193. f.;

b) bey angefangener Besserung dem Reiz der Sinnlichkeit ein Gegengewicht zu geben S. 194. ff.

2) bey Gebesserten,

α) insofern sie wirken kann, ohne der edeln Gesinnung Abbruch zu thun S. 197.

β) insofern die Vorstellung von Strafen auch sie im Festhalten des Guten unterstützen kann. S. 197. ff.

IV) die Lehre von einem künftigen feyerlichen und allgemeinen Gerichte. S. 200.

Darin liegt

1) der Gedanke: die Wahrheit der Lehre Jesu und seine Würde wird in's hellste Licht gesezt werden. S. 201.

2) Die Idee: das Urtheil Gottes über den Werth des Menschen wird öffentlich bekannt werden S. 201. Sie wirkt

a) zur Berichtigung des Ehrtriebs,

b) zur Bekämpfung des Stolzes.

Hier auch noch die Frage: Inwiefern darf der Gedanke an die wohlthätigen Folgen des Gehorsams für das gegenwärtige Leben von Einfluß werden? — S. 202.

I) in Bezug auf das aus dem Gehorsam hervorgehende geistige Gute ist die Beziehung ohnehin natürlich; dieß

1) ist an sich Gegenstand des pflichtmäßigen Strebens;

2) es gehört zu den göttlichen Veranstaltungen;

3) die Verstellung desselben gewährt ein Gegengewicht gegen die Reize der Sinnlichkeit.

II) In Bezug auf das aus dem Gehorsam hervorgehende äußere Wohlseyn S. 205.

die Neigung dazu muß streng beherrscht werden;

aber unter den nöthigen Beschränkungen darf sie von Einfluß werden S. 206.

der Glaube an die Fürsorge Gottes soll seine Kraft beweisen. S. 207.

(B) Die christliche Tugend hat auch verschiedene Grade S. 208. je nachdem mehr Lauterkeit,
Willigkeit,
Standhaftigkeit da ist.

In Bezug auf Erkenntniß gilt S. 210.

1) Je vollkommener die Tugend, desto reger das Streben nach Erkenntniß;

[2)] Je gewisser und wirksamer die Erkenntniß, desto größer die Willigkeit 2c.

(C.) Verhältniß der christlichen Tugend zu Erreichung unseres höchsten Guts S. 211.

(a) Sie hat schon hier Werth,

[1)] an sich S. 211.

2) in Rücksicht auf Wohlseyn; sie hat hierauf

a) einen negativen,

b) einen positiven Einfluß S. 212.

(b) sie ist Bedingung des erst künftig erreichbaren höchsten Guts. S. 213. ff.

Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut.

Auch Gesinnungen können Gegenstand eines Gebots seyn. S. 241. f.

Der blos theoretische Glaube schließt die Gesinnung noch nicht in sich. S. 242. f.

(β) Grund der Pflichtmäßigkeit S. 243.

1) in der Lehre und Geschichte Jesu und der Apostel,

2) in der Natur des Gegenstands.

b) Hauptbestandtheile einer pflichtmäßigen Gesinnung gegen Gott.

Erster Hauptbestandtheil.

Ehrfurcht.

A) Begriff. S. 244. Es liegt bey ihr zu Grunde

1) Ueberzeugung von Gottes Vollkommenheit und Anerkennung unserer Abhängigkeit;

2) es gehört zu ihr S. 245.

a) Fertigkeit, dieses Gefühl mit der Vorstellung von Gott zu verbinden;

b) Streben, die Handlungen damit einstimmig zu machen.

Ehrfurcht ist Demuth, insofern gefühlt wird S. 245. ff.

1) der Abstand zwischen Gott und uns,

2) unsere Abhängigkeit von Gott S. 247.

B) Pflichtmäßigkeit dieser Gesinnung der Ehrfurcht S. 248.

1) Mangel derselben ist unvereinbar mit dem Glauben an Gott S. 249. ff.

2) Aussprüche der Schrift fordern sie, und erklären den Mangel daran für verderblich S. 251. ff.

3) Das Beyspiel Jesu lehrt sie. S. 255.

C) Nächste Wirkungen der Ehrfurcht gegen Gott; sie hat Einfluß auf den Gehorsam gegen Gottes Gebote

a) unmittelbar S. 256.

b) mittelbar:

1) sie äußert sich durch ernste Bereuung der Abweichungen vom Gesetz S. 259.

2) sie ist von Einfluß auf den Glauben an die durch Offenbarung gewordenen Belehrungen. S. 261. ff. Ferner

3) auf stille Unterwerfung und Ergebung in Gottes Willen S. 263.

Furcht vor Gott

1) als sclavisch und herrschend schließt die christliche Gesinnung aus S. 264. f.

2) wenn sie kindlich ist, verlangt sie sie S. 265. f.

Zweyter Hauptbestandtheil.

Liebe gegen Gott, mit Dankbarkeit.

I. Begriff. S. 267. Liebe gegen Gott in weiterem und engerem Sinn. Leztere
1) gründet sich auf die Ueberzeugung von Gottes Liebe gegen uns; S. 268.
2) enthält angemessene Gefühle, und diesen entsprechendes Bestreben. S. 268. f.
Zu merken ist
a) sie ist nicht ohne, aber auch nicht lauter Gefühl. S. 270.
b) sie ist uneigennützige Gesinnung S. 270. f. schließt aber die Rücksicht auf eigenes Wohlseyn nicht aus; wirkt selbst edleres Verlangen darnach. S. 272. f. namentlich im Zusammenhang mit ihr steht die Sehnsucht nach dem vollkommenen Leben in jener Welt. S. 273.
c) Aechte Liebe ist mit Ehrfurcht verbunden. S. 274. f.

II) Sie wird gefordert im Christenthume
a) sie gehört nach dem Christenthum wesentlich zu den Gesinnungen des Christen. S. 275.
Den Beweis geben
I) unmittelbar die Stellen, die von Liebe gegen Gott handeln S. 275. f. denn
1) in dem Ausdruck liegt nicht blos Gehorsam S. 276. f.
2) sondern es ist Liebe im engern Sinne gemeynt S. 277. ff.
II) mittelbar die christliche Lehre S. 282 ff.
b) es folgt aus der Natur der Sache; denn sie ist
1) an sich pflichtmäßig,
a) weil Gott höchster Wohlthäter; S. 284. ff.
b) seine Güte frey, unverdient ist. S. 286. ff.
2) indirekt wegen ihres Einflusses auf Gehorsam. S. 287.

III) Wirkung der Liebe gegen Gott auf die Befolgung seiner Gebote; sie macht
1) willig S. 287. ff.; wirkt
2) als Dankbarkeit; S. 289.
3) hat Einfluß auf Bildung des Herzens ꝛc. S. 289. ff.

Dritter Hauptbestandtheil.
Vertrauen auf Gott.

A) Wir sollen durch die Theilnahme daran Verehrung gegen Gott beweisen. S. 354.

a) das Halten desselben ist Gottes und Jesu Willen gemäs; dieß folgt

α) aus den Briefen der Apostel und der Ap. Gesch. S. 354. ff.

β) aus andrem:

αα) der Stiftung des Abendmahls S. 356.

ββ) weil Jesus gemeinschaftlichen Religionsunterricht wollen mußte S. 356. ff.

γγ) weil gewiß gemeinschaftliche Anbetung Gottes Jesu Willen gemäß war;

1) aus nichts in seiner Lehre oder Handlungsart folgt das Gegentheil S. 358. f.

2) vielmehr billigt sie Jesu Handlungsweise. S. 359. f.

b) Der Natur der Sache nach fordert solche Theilnahme pflichtmäßige Gesinnung gegen Gott. S. 361. ff.

B) Theilnahme am öffentlichen Gottesdienst, Pflicht der Liebe gegen Andre. S. 363.

C) Pflicht gegen uns selbst.

Hiemit zusammen hängt die Sonntagsfeyer. S. 364.

1) Gründe, welche die Verbindlichkeit dazu ungenügend rechtfertigen S. 364. ff.

2) zwar später in der jetzigen Form angeordnet, soll sie doch beobachtet werden S. 366. f.

wegen ihres doppelten Zwecks:

A) des religiösen — der Sonntag werde für religiöse Uebungen benutzt S. 367. ff.

B) des bürgerlichen — er sey ein Tag der Ruhe. S. 369.

II) gemeinschaftlicher Privatgottesdienst,

(a) der häusliche: S. 370. f.

(b) Privatversammlungen. S. 371. f.

III) individuelle Religionsbekenntnisse

1) es ist Pflicht, bey gegebenem Anlaß seine religiösen Ueberzeugungen zu äußern S. 373. f. jedoch

a) unter gewissen Beschränkungen:

A) Jesus selbst empfiehlt Klugheit in Mittheilung religiöser Ueberzeugungen. S. 375. ff.

B) Aber in gewissen Fällen ist man zu freyer Aeußerung verpflichtet. S. 377. ff.

*) statt 4)
**) statt 5)

*) statt B)
**) statt a.

c) unserer eigenen Vollkommenheit S. 645. f.
Daher die speciellen Regeln
1) das Ziel sey S. 646. ff.
a) die Seligkeit des ewigen Lebens, und zwar
b) leztes Ziel S. 648. ff. (himmlischer Sinn). —
2) Streben nach Wohlseyn in der Gegenwart ist
a) was das Streben nach geistigem Wohlseyn betrifft, vereinbar mit himmlischem Sinn S. 650.
Hiebey die Beschränkung:
1) intellektuelle Vergnügen werden nicht unbedingt vorgezogen S. 652.
[2)] man spreche nicht ausserordentliche Gefühle an S. 652. f.
b) das Streben nach äußerem Wohlseyn S. 653.
α) nicht unerlaubt S. 654. f.
β) beschränkt S. 655. ff.
Daher Regeln in Bezug auf sinnliches Vergnügen S. 658.
1) der Trieb sey nicht überwiegend; S. 658.
2) in Bezug auf den Gegenstand
a) das Vergnügen sey an sich nicht unvereinbar mit unsern Pflichten
b) bey an sich erlaubten
α) Rücksicht auf die eigene Individualität S. 659. f.
β) auf die Förderung des Guten S. 660.
3) die Art des Genusses sey des Christen würdig S. 660. f.
4) die Mittel, es zu verschaffen, seyen nicht strafbar. S. 661.
Hier auch über äußere Güter. S. 662.
aa) deren Besitz
1) ist
1. an sich nicht unerlaubt; namentlich
a) der Besitz des Reichthums nicht verboten S. 662. f.
[αα] weder durch das Beyspiel Jesu; noch
[ββ] durch das Beyspiel der ersten Christengemeinde S. 663. f.; noch
[γγ] durch Aussprüche des N. T. S. 664. diese
α) enthalten entweder nicht ein solches Verbot S. 664. ff.; oder
β) sie beziehen sich auf individuelle und temporäre Umstände S. 667. ff.

*) so anstatt B)

b) er kann nicht ersetzt werden S. 771. ff.
Hier die Frage: Können nicht auch Heiden gebessert werden: in welchem Falle ja der Glaube an Jesum doch ersezt würde? S. 772. ff.
Wechselwirkung der Reue und des Glaubens. S. 774 ff.
III) Entschluß zu Befolgung des Willens Gottes und Jesu als oberſten Bestimmungsgrundes S. 776.
Dieser hängt zusammen mit ächter Reue und Glauben. S. 776. f.
[3)] Verschiedenheit bey der Sinnesänderung
I) weil ein verschiedener Grad der Verdorbenheit vorangieng S. 777. ff.
II) wo wirklich herrschende Verdorbenheit vorangieng
1) an sich in Bezug auf
a) Reue S. 780. ff.
b) Glaube S. 782. f.
2) in Bezug auf Erkenntnißvermögen S. 783.
3) in Bezug auf die Ordnung der erfolgenden Veränderungen S. 783. f.
4) in Bezug auf die Zeit, da die Besserung eintritt. S. 784. f.
Die Frage über Zuläßigkeit der späten Besserung. S. 785. f.
[4)] Aechtheit der Besserung. Es gehört zu ihr
[a] Bewährung durch Gehorsam S. 786. f.
[b] Beharren und Fortschreiten S. 787. f. Dazu gehört
[α)] Treue in Ausübung der Christenpflichten S. 791. f. dazu gehört in Bezug auf Neigung
1) standhaftes Bekämpfen S. 793.
2) Vorsicht, indem man
a) Gefahren ausweicht S. 793. f.
b) sich vorbereitet S. 794.
[β] noch weiter
1) gefühlvolle Anerkennung der Mangelhaftigkeit unsers Gehorsams S. 795.
2) Beharrlichkeit im Glauben an Jesum
3) Fortschreiten in der Erkenntniß S. 796.
4) Befestigung im Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums.

*) so anstatt c)

Digitized by Google